

# I Krishnas tjeneste

*En sosiologisk studie av Hare Krishna bevegelsen i Norge*

**Terje Magnus Knutsen**

**Cand. polit 1992**

**Mai 2007**

Universitetet i Oslo  
Det samfunnsvitenskapelige fakultet  
Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi

# Sammendrag

Tema for hovedoppgaven er en sosiologisk studie av Hare Krishna bevegelsen, nærmere bestemt en gruppe tilhengere som holdt til i Oslo på 1990-tallet. Gruppen tilhørte *International Society for Krishna Consciousness* (forkortet ISKCON).

Hovedproblemstillingen er hvordan ISKCON var organisert og drev sin misjon på 1990-tallet. I tillegg undersøker jeg hvordan organisasjonen har utviklet seg de siste 10 årene. For å belyse disse problemstillingene analyserer jeg flere aspekter ved organisasjonen: ideologi, organisasjonsstruktur, lederskap, finansiering, rekruttering, sosialisering og strategi.

Jeg har gjennomført en feltstudie med deltakende observasjon og dybdeintervjuer med 13 deltakere i 1996.

Innledningsvis i oppgaven presenterer jeg noen teorier om religiøse bevegelser og tidligere forskning på ISKCON i utlandet. Liknende studier har ikke blitt gjort i Norge. I diskusjonen legger jeg vekt på å vise fordelene ved å anvende ressursmobiliseringsteori og rolleteori i analyse av religiøse bevegelsers organisasjoner.

ISKCON's etablering og vekst frem mot 1997 var avhengig av innsatsen til noen få ressurssterke personer. Tempelet i Oslo var en økonomisk og administrativ selvstyrt enhet. All deltakelse og arbeid i organisasjonen var basert på en grunnleggende frivillighet. Ledelsen hadde få eller ingen sanksjonsmidler til rådighet for å motivere til innsats. ISKCON forsøkte å løse det ved å tilby aktive medlemmer ikke-materielle selektive incentiver i form av religiøse eller åndelige fordeler og solidaritetsincentiver i form av vennskap og følelse av samhørighet. I ISKCON ble individuell frigjøring knyttet til arbeid for organisasjonen gjennom forestillingen om "hengiven tjeneste". Medlemmene oppnådde åndelig fordeler (dvs. selvutvikling og åndelig vekst) ikke bare gjennom utøvelse av religiøse ritualer, men også gjennom praktisk organisasjonsarbeid. Økonomien var sårbar, fordi den baserte seg på ustabile og dels svake inntektskilder og en ustabil arbeidskraft.

De fleste som ble med i bevegelsen var unge og uetablerte. De var lette å rekruttere inn, men vanskelig å holde på. Det viste seg at klosterlivets strenge leveregler som hadde hatt en positiv effekt på dannelsen av et intenst og lojalt engasjement for Krishna-misjonen, samtidig skapte problemer for organisasjonens evne til å overleve. Krevende roller skapte hengivne deltakere, men kravene var så høye at de ble umulige å etterleve over tid. I dag finnes det ikke lenger et norsk *samfunn* for Krishnabevisthet, men et *nettverk*.

# Forord

Arbeidet med denne hovedoppgaven har gått over to perioder. I første periode fra 1994 til 1997 gjennomførte jeg feltarbeidet, gjorde det aller meste av analysearbeidet og skrev utkast til noen av kapitelene. Etter et langvarig opphold i studiene vendte jeg tilbake til oppgaveskrivingen (og felten) høsten 2006. Under oppholdet var jeg i full jobb, men oppgaven ble aldri glemt. Planen var hele tiden å fullføre. Oppholdet skapte avstand, naturlig nok, til materialet. Jeg holdt meg imidlertid noe oppdatert (både faglig og på temaet for oppgaven) og tok på ny kontakt med miljøet. I tillegg har jeg lest meg inn i materialet på nytt.

I oppgaven er alle intervjupersonene anonymisert og gitt fiktive navn. Ettersom det var offentlig kjent hvem som ledet Krishnabevegelsen i Norge, kan deres identitet bli gjenkjent i historien om bevegelsens etablering. Derfor lot jeg de aktuelle personene få lese igjennom historikkdelen (kapitel 4), og de ga muntlige samtykke til at jeg benytter opplysningene om dem. De ga meg også tillatelse til å bruke navnene deres, men jeg valgte ikke å gjøre det.

Først vil jeg rette en stor takk til min veileder Inger Furseth. Takk for faglig inspirasjon og god veiledning, og ikke minst for at du hadde tro på meg og stilte opp for andre gang! En spesiell takk til min trofaste kontorhund Ha-Gi-Ru som også sørget for at jeg fikk beveget kroppen innimellom skriveøktene. Takk til Hilde for all oppmuntring, hjelp og støtte under skriveprosessen. Selvtilliten hadde ikke vært den samme uten din opp-backing!

Uten informantene og andre i Krishna-miljøet ville ikke dette prosjektet vært mulig å gjennomføre. Jeg er dypt takknemlig for gjestfriheten og for at dere velvillig stilte opp i lange intervjuer og lot meg få del i deres tanker og meninger. Jeg skylder dere en stor takk!

I en oppgave som denne, der jeg vektlegger organisasjonens strategier og taktikker, er det alltid en fare for at deltakerne fremstilles som mer kyniske og beregnende enn de faktisk er. Deres menneskelighet, ekte vennskapelighet og varme forblir en ufortalt historie.

Sofiemyr, mai 2007

*Terje Magnus Knutsen*

# Innholdsfortegnelse

<b>SAMMENDRAG</b> .....	<b>I</b>	
<b>FORORD</b> .....	<b>II</b>	
<b>INNHOLDSFORTEGNELSE</b> .....	<b>III</b>	
<b>INNLEDNING</b> .....	<b>1</b>	
<b>1</b>	<b>TEORIER OM RELIGIØSE BEVEGELSER</b> .....	<b>5</b>
1.1	Organisasjonstypologier .....	5
1.2	Rekruttering og omvendelse .....	7
1.3	Hjernevaskteorier .....	7
1.4	Deprivasjonsteorier .....	9
1.5	Lofland-Stark modellen .....	10
1.6	Ressursmobiliseringsteori .....	11
1.7	Rolleteori .....	13
1.8	Tidligere forskning på ISKCON .....	15
1.9	Oppsummering og diskusjon.....	18
<b>2</b>	<b>PROBLEMSTILLINGER OG METODE</b> .....	<b>21</b>
2.1	Presisering av problemstillinger .....	21
2.2	Inntreden i felten.....	25
2.3	Deltakende observasjon .....	26
2.4	Kvalitative intervjuer .....	30
2.5	Skriftlige og elektroniske kilder .....	31
2.6	Mitt ståsted .....	32
2.7	Fremgangsmåten for analysen.....	32
2.8	Biografisk rekonstruksjon.....	33
<b>3</b>	<b>PÅ VEI TIL KRISHNA</b> .....	<b>35</b>
3.1	Misjonerende guru-bevegelse .....	35
3.2	ISKCON's religionshistoriske forankring .....	37
3.3	Problemet: Materiell bevissthet.....	39
3.4	Løsningen: Krishnabevisssthet.....	39
3.5	Hengiven tjeneste .....	41
3.6	Oppsummering .....	41

<b>4</b>	<b>ETABLERING OG FREMVEKST .....</b>	<b>43</b>
4.1	Krishna-misjon over kjølen .....	43
4.2	Religiøse gründere .....	44
4.3	Krishna-dyrkelse som "homeparty" .....	45
4.4	Oppbrudd, innvielse og oppdrag .....	46
4.5	Fra Oslo til Bergen og tilbake til Oslo .....	46
4.6	Sektstigma.....	48
4.7	Synliggjøring og alminneliggjøring .....	50
4.8	Strategier overfor mediene .....	52
4.9	Krishna Cuisine .....	54
4.10	Det vediske kultursenteret - Elsero .....	56
4.11	ISKCON som representanter for hinduismen.....	58
4.12	Oppsummering .....	61
<b>5</b>	<b>ORGANISASJON, LEDERSKAP OG FINANSIERING .....</b>	<b>62</b>
5.1	"Et tempel i hver by" .....	62
5.2	Medlemstypologi .....	64
5.3	Prabhupada - Karismatisk leder og helgen.....	67
5.4	Den internasjonale organisasjonen.....	69
5.5	Den lokale tempelorganisasjonen.....	70
5.6	Ledernes makt og utfordringer .....	71
5.7	Finansieringsstrategier .....	78
5.8	Økonomi og ideologi.....	83
5.9	Hare Krishna i forkledning .....	84
5.10	Transcendental konkurranse.....	86
5.11	"Alle bør arbeide for Krishna!".....	87
5.12	Oppsummering .....	88
<b>6</b>	<b>REKRUTTERING.....</b>	<b>90</b>
6.1	Sosial bakgrunn.....	91
6.2	Tidligere livssyn og forhold til religion.....	92
6.3	Livssituasjon ved kontakt .....	94
6.4	Rekrutteringskanaler .....	96
6.5	Gradvis involvering .....	98
6.6	Omvendelsesberetningene .....	103
6.7	Oppsummering .....	107

<b>7</b>	<b>SOSIALISERING .....</b>	<b>108</b>
7.1	Beslutningsprosessen .....	108
7.2	Forholdet til medlemmenes familier .....	111
7.3	Eksperimentering med rollen som hengiven .....	113
7.4	Asketen.....	115
7.5	Tjeneren.....	117
7.6	Misjonæren .....	119
7.7	Kjønnsroller: "Herre" og "mor" .....	121
7.8	Oppsummering .....	125
<b>8</b>	<b>EPILOG: FARVEL TIL KLOSTERLIVET .....</b>	<b>126</b>
8.1	Elsero selges .....	126
8.2	En gurus fall .....	127
8.3	"Åndelig liv handler ikke om å gå rundt i indiske klær" .....	129
8.4	Organisasjonen løses opp .....	130
8.5	Krishna i hjemmet og på messe .....	131
<b>9</b>	<b>OPPSUMMERING.....</b>	<b>132</b>
	<b>APPENDIKS I: INTERVJUGUIDE.....</b>	<b>138</b>
	<b>APPENDIKS II: ISKCON-LITTERATUR.....</b>	<b>146</b>
	<b>LITTERATURLISTE.....</b>	<b>147</b>

# Innledning

Denne hovedoppgaven skal handle om en gruppe unge nordmenn som var med i en hinduistisk bevegelse på 1990-tallet. Bevegelsen er kjent under navnet "Hare Krishna", et navn som henspiller på deres særegne forkynnelsespraksis. For å spre sitt budskap gikk de ut på gatene i indiske klær og sang "Guds navn" (*Hare Krishna*) mens de danset og slo på rytmeinstrumenter. På lørdager i sommerhalvåret kunne man av og til oppleve gruppen på Karl Johans gate.

Hare Krishna er i vestlig sammenheng en ny religiøs bevegelse. Religionen har sin opprinnelse i India, og tilhører en retning innen hinduismen som kalles *Gaudia Vaishnava*. I 1965 reiste den indiske *guru*en A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977), en fremtredende representant for denne retningen, til New York for å spre sitt budskap om *Krishnabevissthet* til den vestlige verden. Ett år senere stiftet han organisasjonen *International Society for Krishna Consciousness* (forkortet ISKCON) sammen med en håndfull opprørske avantgarde ungdommer som hadde søkt seg til slumstrøkene på Lower East side. Oppslutningen økte kraftig etter at bevegelsen begynte å rekruttere blant hippier i San Francisco (Johnson 1976). I løpet av et drøyt tiår spredte misjonen seg over hele verden. Prabhupada la ut på lange misjonsreiser som brakt ham jorda rundt flere ganger. Det sies at han personlig opprettet over 100 sentra og innviet over 9000 disipler (Satsvarupa 1993). Etter den ubestridte lederens død i 1977, har et sentralisert råd, Governing Body Commission (GBC) styrt organisasjonen. Hovedkvarteret ligger i dag i Mayapur, India. På slutten av 1990-tallet rådde ISKCON over 325 sentra (eller templer) og 85 vegetarrestauranter i 91 land. Medlemstallene er svært usikre, men organisasjonen oppgir selv å ha omkring 10 000 kjernemedlemmer over hele verden<sup>1</sup>. I Norge ble ISKCON registrert som nytt trossamfunn i 1981. Bak dette initiativet stod et norsk ektepar.

Da jeg kontaktet bevegelsen første gang i slutten av 1994, holdt de til i Oslo. En gammel villa på Ris tjente som hovedkvarter for organisasjonen, tempel for alle som ønsket å dyrke Krishna og kloster for fulltidsmedlemmene. Seksten unge mennesker levde som munk og nonne og drev det norske samfunnet for *Krishnabevissthet*. Senere i 1995 flyttet de inn i et nytt stort tempel ved Frognerparken. I løpet av den perioden jeg var i kontakt med gruppen fra 1994 til 1997, var det en del oppmerksomhet rundt bevegelsen, mange mennesker

---

<sup>1</sup> Tall for 1998 fra informasjonsdirektør Anuttama dasa.

besøkte tempelet i forbindelse med åpne møter på søndager, og organisasjonen var i vekst. Etter et opphold i studiene vendte jeg tilbake etter 10 år, for da å finne en organisasjon i oppløsning.

I denne casestudien skal jeg undersøke organisasjonens etablering, vekst og nedgang. Hovedfokuset vil rettes mot organisasjon, rekruttering og sosialisering den gangen i perioden 1994-97, men jeg vil også forsøke å trekke noen tråder tilbake og undersøke hva som førte til oppløsning av tempelorganisasjonen.

Bakgrunnen for valg av tema er en faglig interesse for forholdet mellom religion og samfunn. Jeg har særlig vært opptatt av det økende religiøse mangfoldet i det norske samfunnet og fremveksten av nye religiøse bevegelser. Den viktigste grunnen til å forske på dette temaet, slik jeg ser det, er behovet for mer kunnskap om medlemmene av det som har blitt sett på som kontroversielle nye religioner og virksomheten deres. Dette er dessuten et tema det har blitt forsket lite på her i landet.

Tidligere var Den norske kirke så å si enerådende på den religiøse arenaen og hadde nærmest monopol i moral- og livssynsspørsmål. I dag derimot, må kirken finne seg i å konkurrere med en rekke andre grupperinger på et sterkt voksende og stadig mer fargerikt livssynsmarked. I tillegg til de store verdensreligionene (islam, jødedommen, buddhismen og hinduismen) består denne livssynspluralismen av en myriade av små og nyetablerte religiøse bevegelser. Det dreier seg om grupper og organisasjoner med svært ulikt trosinnhold som oppstod og spredte seg i den vestlige verden etter 1950-årene. Blant utenlandske religionsforskere går disse gruppene under samlebetegnelsen "new religious movements", på norsk "nye religiøse bevegelser".<sup>2</sup> Antallet grupper er estimert til over 3 000 i den vestlige verden, men oppslutningen om hver enkelt gruppe tenderer å være flyktig og relativt lav. Forskning fra utlandet indikerer at medlemstallene er lave; bare noen ganske få av de nye religionene kan skryte av å ha over tusen kjernemedlemmer på verdensbasis (Barker 1999). Dertil kommer at de fleste tilhengerne faller fra underveis, som regel etter relativt kort tid.

Selv om fenomenet nok kan sies å være marginalt, vakte en rekke av disse grupperingene stor oppmerksomhet, spesielt på 1980- og 90-tallet. At unge mennesker forlater skolegang, jobb og karriere for å vie livet sitt til religiøse bevegelser, skremmer. For de aller

---

<sup>2</sup> Den store variasjonen i trosinnhold, praksiser og organisasjonsformer, gjør det problematisk å anvende en slik samlebetegnelse. Når den allikevel har blitt gjengs blant religionssosiologer, er det først og fremst fordi termen er verdinøytral, i motsetning til begrepet "cult" som i den engelskspråklige verden vanligvis impliserer en nedlatende holdning overfor, det enkelte betrakter som, et "uke" uttrykk for religion (Beckford 1985:13). Tilsvarende negative konnotasjoner er heftet ved begrepet "sekt" på norsk. Det er heller ikke helt trygt å benytte et relativt begrep som "nye" i denne sammenhengen. Flere av disse gruppene har jo i dag blitt "gamle".



fleste ungdommene ble det bare et flyktig bekjentskap, men for enkelte ble det en varig livsstil. Blant de gruppene som spredte frykt er kristne nykarismatiske bevegelser, Scientologi-kirken, Den Forente Familie – og Hare Krishna. Pågående rekrutteringsforsøk på gater, skoler og universitet provoserte. Det er fortsatt en utbredt oppfatning at naive sjeler blir lurt inn i sekteriske grupper, at medlemmene blir hjernevasket og totalt kontrollert av maktsyke og grådige sektledere. Disse oppfatningene målbæres særlig av bekymrede foreldre, media, kristne apologeter og såkalte *antisekt* grupper, støtteforeninger for pårørende og avhoppere (se for eksempel Barker 1995; Beckford 1985; Rothstein 1991a: 154-197 og kap. 1.3.).

På bakgrunn av fremveksten av nye religiøse bevegelser og kontroversene rundt disse, melder det seg mange spørsmål: Kan det virkelig være slik at medlemskap i nye religiøse bevegelser er et resultat av hjernevask og indoktrinering? Eller er det et selvstendig personlig valg? Hva får unge mennesker i vårt sekulariserte samfunn til å vie sitt liv til en sekterisk religiøs gruppe? Hvilken makt og innflytelse har lederne over dem? Og hvordan er de organisert? Dette er noen av spørsmålene som ligger til grunn for min interesse for dette temaet.

Til tross for mye forskning i utlandet (især USA) på nye religiøse bevegelser, har det blitt gjennomført kun noen få sosiologiske undersøkelser av tilsvarende grupper her i landet (Furseth 1992:8). Norsk religionssosiologi har, ifølge Pål Repstad (1994:169), lenge vært opptatt av kirkelige problemstillinger, og vist ”påfallende liten interesse” for å studere nye religiøse bevegelser. Det har likevel utkommet noen bøker som tar for seg dette temaet, et eksempel er *Kulturens refortrylling – Nyreligiøsitet i moderne samfunn* av religionsviterne Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (1998). De skriver mest om nyreligiøsiteten som et (sub)kulturelt fenomen, men også noe om nye religiøse organisasjoner. I tillegg har teologene Arild Romarheim (1977, 1988) og Arne Tord Sveinall (1991) gitt ut kritiske bøker fra et kristent ståsted som fordømmer de nye religionene som vranglære. Ingen av disse anvender et *sosiologisk perspektiv*. Til tross for at det i vår tid er en voksende interesse for ”nye”, ikke-kristne religiøse ideer og forestillinger (se for eksempel Stensvold 2005:457-73), eksisterer det altså lite systematisk kunnskap om hva de nye religiøse bevegelsene står for, hvem de rekrutterer og hvordan, og hvilken sosial eller kulturell innvirkning de har.

Emnet for hovedoppgaven er den norske avdelingen av ISKCON. I undersøkelsen skal jeg analysere denne organisasjonens etablering, vekst og utvikling. Problemstillingen er todelt: (1) Hvordan var ISKCON organisert og drev sin misjon på 1990-tallet? (2) Hvordan

har organisasjonen utviklet seg? Hovedfokuset i oppgaven vil ligge på den første problemstillingen.

I kapitel 1 skal jeg drøfte et utvalg av teorier innen forskningsfeltet studier av nye religiøse bevegelser. Teoriene om organisasjon, rekruttering og sosialisering som jeg skal gjennomgå, danner grunnlaget for analysen. Presiseringen av problemstillingene kommer i kapitel 2, etter teoridelen, fordi jeg ønsker å relatere underspørsmålene til teori og tidligere forskning. I dette kapitlet vil jeg også redegjøre for feltarbeidet (deltakende observasjon og dybdeintervjuer) og drøfte noen etiske utfordringer i den forbindelse. Kapitel 3-8 utgjør analysedelen av oppgaven, hvor datamaterialet blir presentert og analysert. For å belyse problemstillingene har jeg analysert flere ulike aspekter ved organisasjonen: ideologi, strategi, organisasjonsstruktur, lederskap, finansiering, rekruttering og sosialisering. Kapitlene i analysedelen er organisert etter disse aspektene. Kapitel 3 inneholder en gjennomgang og analyse av ideologien. Det neste kapitlet tar for seg ISKCON's etablering og historiske utvikling her i landet frem til 1997. Denne historien har jeg forsøkt å skrive fra et organisasjonsperspektiv med fokus på strategier for å bli kvitt et sektstempel og som en motreaksjon forme et mer fordelaktig offentlig image. Kapitel 5 omhandler tre aspekter: organisasjon, lederskap og finansiering. Vi skal se på hvordan organisasjonen var bygget opp, lederskapet ordnet, hvilken autoritet lederne innehadde og hvordan tempeldrift og misjon ble finansiert. Rekrutteringen som er tema for kapitel 6, belyses både fra et organisasjons- og aktørperspektiv. Her handler det om informantenes bakgrunn og vei inn i bevegelsen og om organisasjonens rekrutteringsstrategier (eller mangel på det). Deretter, i kapitel 7, retter jeg søkelyset mot hvordan nye rekrutter blir sosialisert inn i gruppen. Her skal vi blant annet se nærmere på det indre livet i tempelet, de sosiale relasjonene og rollen som hengiven medlem. I det siste analysekapitlet, kapitel 8, er det utviklingen de siste årene som ledet frem til organisasjonens sammenbrudd og dagens situasjon for Krishnabevegelsen, som skal undersøkes. Til slutt i oppsummeringskapitlet blir hovedfunnene i oppgaven sammenfattet.

# 1. Teorier om religiøse bevegelser

Det teoretiske bakteppet for denne hovedoppgaven er teorier om og tidligere forskning på nye religiøse bevegelser. Framveksten av disse bevegelser i 1960- og 1970-årene bidro til en utvikling av eksisterende teorier innen religionssosiologien og en innføring av nye (Robbins 1988: 190). Innenfor dette spesialfeltet har forskere vært opptatt av å forklare fremvekst og dannelse av nye bevegelser, hvordan de er organisert og rekrutterer medlemmer og gruppenes forhold til samfunnet rundt, for å nevne noen temaer. I dette kapitlet vil jeg begrense meg til å drøfte noen sentrale teorier om organisasjon og rekruttering (inkludert omvendelse og sosialisering) – teorier eller modeller som jeg har forholdt meg til i arbeidet med oppgaven: Organisasjonstypologier, hjernevaskteorier, deprivasjonsteorier, Lofland-Stark modellen, ressursmobiliseringsteori og rolleteori. De to siste vil bli tillagt vekt, siden de utgjør det teoretiske grunnlaget i oppgaven. I tillegg kommer jeg til å gjennomgå tre empiriske studier av ISKCON i USA (Judah 1974; Rochford 1985; Shinn 1987a).

## 1.1. Organisasjonstypologier

Et klassisk tema innen religionssosiologien er konstruksjoner av typologier over religiøse organisasjonsformer. Mest kjent er det grunnleggende skillet mellom kirke og sekt som ble utarbeidet av sosiologen Max Weber og kirkehistoriker Ernst Troeltsch. Kirken ble beskrevet som en inklusiv organisasjon, som i utgangspunktet er åpen for alle. Sekten derimot er eksklusiv, et fellesskap bestående av "personlig troende og gjenfødte" (Weber 1981: 89). Weber var blant annet opptatt av å undersøke betingelser for sosial endring. Han så på sekten som en radikal organisasjonsform som med et karismatisk lederskap, kunne bidra til religiøs og samfunnsmessig fornyelse og endring. Kirken derimot var typisk konservativ, en forsvarer av det bestående. Distinksjonen mellom kirke og sekt har i sosiologien blitt brukt som et analytisk hjelpemiddel for å skille mellom ulike religiøse organisasjoner. En sekt som over tid tilpasser seg det omkringliggende samfunn, men som mangler kirkens evne til eller ønske om å dominere, har blitt kalt denominasjon. Dette begrepet til kirkehistorikeren Richard Niebuhr (1972) supplerte kirke-sekt typologien og kunne bedre beskrive for eksempel kristne

organisasjoner i USA. Sektbegrepet har blitt ytterligere utdypet gjennom sekttypologiene til Bryan Wilson (1970) og J. Milton Yinger (1970). De klassifiserte de ulike sektene etter deres forhold til omverdenen og betegnet dem som protestbevegelser.

Sekttypologiene ble forsøkt anvendt på de nye religiøse bevegelsene på 1970-tallet. Det oppstod også en fornyet interesse for en fjerde hovedtype, kult, som tidligere hadde vært neglisjert eller blitt behandlet som en restkategori (Robbins 1988: 150). Kult karakteriserer en løs forening av personer med en individualistisk og esoterisk religiøsitet, vanligvis samlet rundt en karismatisk leder. Et typisk eksempel er teosofien (Marty 1969: 391-93; McGuire 1992: 135). Flere religionssosiologer har ment at sekttypologiene i liten grad er egnet til å beskrive de nye religiøse organisasjonene og har derfor i stedet formulert nye typologier. Vi skal se nærmere på en av de mest anvendte.

### *Roy Wallis: Orientering mot verden*

Sosiologen Roy Wallis (1984: 41) hevder at nye religiøse bevegelser har utviklet seg som responser på stress forårsaket av rasjonaliseringen av samfunnet. Han deler inn bevegelsene i tre ulike typer: Den første typen kaller Wallis for *verdensavvisende* ("World-rejecting"). Religiøse bevegelser dominert av en slik holdning er fiendtlig innstilt overfor samfunnet som etter deres mening er ondt og korrumpert. Medlemmene lever isolerte fra samfunnet i kollektiver. Livsførselen er strengt regulert og kontrollert av et autoritært lederskap. Typiske eksempler i følge Wallis er ISKCON, Enhetsbevegelsen (Den Forente Familie), Children of God og Peoples Temple (1984: 9-20). Den andre typen, *verdensbekreftende* ("World-affirming") bevegelser anerkjenner den rådende sosiale orden og stiller få krav til medlemmenes levemåte. Religionen gjør krav på å være i besittelse av ulike (pseudo-) vitenskapelige, magiske eller åndelige teknikker som kan hjelpe medlemmene (eller klientene) til å oppnå personlig fullkommenhet og lykke. Eksempler er Transcendental Meditasjon, Nichiren Shoshu, Scientologi-kirken og diverse selvrealiseringsgrupper (Wallis 1984: 20-35). Den tredje gruppen, *verdensimøtekommende* ("World-accommodating") bevegelser skiller skarpt mellom det åndelige og det verdslige. Religion forplikter ikke, ifølge dem, men ansees for å være en åndelig berikelse. Wallis (1984: 35-36) nevner Divine Light Mission, Meher Baba og nye kristne karismatiske bevegelser som typiske eksempler.

Denne og andre typologier kan gjøre forskere oppmerksomme på egenskaper eller kjennetegn ved ulike religiøse bevegelser, som igjen kan være et nyttig redskap til å forklare variasjon (Beckford 1975: 123). På den annen side har kritikere pekt på at en altfor rigid

kategorisering medfører at man overser ulikheter mellom religiøse bevegelser innenfor samme bås, og samtidig fjerner oppmerksomheten bort fra eventuelle likheter med andre sosiale bevegelser. Typologiene kan heller ikke tjene som guide til spesifikke bevegelsers empiriske kompleksitet (Beckford 1985a: 71; Furseth 1992: 8). De kan dermed tilsløre mer enn de avslører. Enn videre er det vanskelig å finne frem til fullgode kriterier for kategoriseringen. Typologiene, nevnt her, har, for eksempel, en tendens til å fokusere på ulike ideologiske kriterier. Dette, påpeker Beckford (1985b: 133), har skapt et kunstig skille mellom religionssosiologi og generell sosiologisk organisasjonsteori. Beckford (1985b) og andre (for eksempel Lofland & Richardson 1984) har i stedet valgt å behandle religiøse organisasjoner på lik linje med andre organisasjoner og formulert typologier basert på rene organisasjonskriterier.

## 1.2. Rekruttering og omvendelse

Rekruttering og omvendelse er de aspektene man har forsket desidert mest på når det gjelder studier av nye religiøse bevegelser. Det er derfor viktig å avklare disse to begrepene. Rekruttering til en religiøs gruppe som ISKCON, blir ofte sidestilt med omvendelse. Begrepene rekruttering og omvendelse viser imidlertid til ulike fenomener og må av den grunn skilles analytisk. Med *rekruttering* menes (a) å bli medlem eller aktiv deltaker av en gruppe og (b) å skaffe seg medlemmer eller aktive deltakere. Med *omvendelse* derimot menes en radikal endring av personlig identitet og livsanskuelse (Jfr. Snow & Machalek 1983, 1984). Innen en kristen tradisjon er det vanlig å forstå omvendelse som en plutselig og dramatisk hendelse forårsaket av guddommelig krefter (prototypen er Paulus' omvendelse på veien til Damaskus – Apg. 9.1 -25). I religionssosiologien derimot taler man gjerne om ulike former for omvendelse, som også kan skje gradvis og kan inntreffe uten sterke følelser og visjoner (Jfr. omvendelsestypologien til Lofland & Skonovd 1981). I undersøkelser av nye religiøse bevegelser har det blitt fremført en rekke ulike forklaringer på omvendelse og rekruttering. Vi skal først se på den mest kontroversielle.

## 1.3. Hjernevaskteorier

Hjernevaskteorier brukes som en sekkebetegnelse på flere ulike forklaringsmodeller. Felles for disse er anvendelsen av "hjernevask" som et bilde på hvordan sektene indoktrinerer medlemmene. Man forestiller seg at rekruttens sinn vaskes ren for tidligere tro, verdier og forpliktelser, og fylles deretter med bevegelsens trossystem og ordrehierarki. Omvendelsen

inntreffer som et resultat av informasjonskontroll, tankekontroll, manipulering, tvangsbekjennelser eller nedbrytning av egenvilje. I følge hjernevaskteoriene opererer de nye religiøse bevegelsene – alle skjæres gjerne over en kam – med bedragerske rekrutteringsstrategier for å lokke til seg nye medlemmer og mektige manipuleringsteknikker for å kontrollere medlemmenes sinn (Clark 1979; Conway & Siegelman 1978; Lifton 1961; Singer 1979). I ytterste konsekvens mister medlemmene da evnen til å tenke selvstendig, og frarøvet egen vilje blir de psykisk avhengige av bevegelsens ledere (Daner 1975:60).

Hjernevask er en allment utbredt og populær forklaring på medlemskap i sekteriske bevegelser. Dessuten er det en forklaring mediene har stor sans for; hjernevask er godt stoff.

I en innflytelsesrik studie beskriver psykologene Flo Conway & Jim Siegelman (1978) omvendelse til sekter og nye religiøse bevegelser som en form for smittefarlig sykdom. De kaster blant annet sitt kritiske blikk på ISKCON, og påstår at chantingen (messende sang) av *Hare Krishna* mantraet fører til en plutselig personlighetsendring. Den beskrives som et overfall på sansene som kulminerer i ”a moment of snapping” – et omvendelsesøyeblikk som innebærer fullstendig selvoppgivelse (Conway & Siegelman 1978:137-38). Deltakerne går inn i en transe og tappes for all kritisk tenkning og fornuft. De er nå mottakelige for indoktrineringen under det påfølgende foredraget (se også Saliba 1989:225 og Shinn 1987a:21,130). For undertegnede som har vært med på slike seremonier flere ganger, er det jo bare å håpe at Conway og Siegelman tok feil!

Hjernevaskteorier har først og fremst blitt anvendt av antisekt bevegelsen og av psykologer. Når disse teoriene anvendes av psykologer, kan det henge sammen med at de ofte blir oppsøkt av personer med et problematisk forhold til religiøse bevegelser. Blant sosiologene derimot har teoriene liten støtte. For det første hevder flere sosiologer at begrepet hjernevask blir brukt som et retorisk våpen for å bekjempe religiøst avvik (Robbins & Anthony 1981:268-69; Shinn 1987:143; Stark & Bainbrigde 1985:417-18). For det andre har det blitt påpekt (av for eksempel Snow & Machalek 1984: 179) at dataene som disse forskerne baserer sine teorier på er upålitelige, fordi de nesten utelukkende stammer fra intervjuer med avhoppere, hvorav flere har gjennomgått såkalt deprogrammering, en tvangsmessig resosialiseringsteknikk der et medlem hentes ut av den religiøse bevegelsen med makt, eller blir lurt til å møte opp et sted utenfor, for så å bli satt i forvaring. Gjennom intense forhør forsøker man å få medlemmet til å avsverge sin tro og vende tilbake til ”normalt” liv (Shupe, Spielmann & Stigal 1978). For det tredje har flere undersøkelser konkludert med at deltakerne går frivillig inn og ut av nye religiøse bevegelser, og at de ikke er mer naive eller mentalt forstyrrede enn andre mennesker (Barker 1984; 1995:57; Gordon 1989:244-47,250; Beckford

1985; Bromley 1988). De angivelige utspekulerte vervemetodene har med andre ord ikke vært særlig vellykkede (Barker 1981:61; 1988; Bromley & Shupe 1979a:178).

## 1.4. Deprivasjonsteori

Deprivasjonsteori var en dominerende teoretisk retning innen studier av både religiøse og sosiale bevegelser på 1960- og 1970-tallet. Å være deprivert innebærer å mangle noe eller være berøvet noe, for eksempel å slite med dårlig helse, være venneløs, være fattig eller savne en mening med livet. I sosiologien snakker man gjerne om relativ deprivasjon. Det kan defineres som en subjektiv følt eller opplevd situasjon, der den depriverte befinner seg i en ufordelaktig posisjon eller situasjon sammenliknet med grupper det så å si er naturlig å sammenlikne seg med, dvs. en referansegruppe (Gurney & Tierney 1982:34). Tilstanden hevdes å lede til frustrasjon og misnøye, fordi man ikke føler seg i stand til å oppnå forventede mål i livet. Den depriverte søker så å kompensere for manglene, og en mulig løsning på problemene kan være å engasjere seg i religion (Beckford 1975:128; Stark & Bainbrigde 1980:1377). Rekruttering til religiøse bevegelser har slik blitt forklart som et resultat av relativ deprivasjon.

Deprivasjonsteoriene antar at engasjement i religiøse- og andre sosiale bevegelser kan redusere frustrasjon og psykiske spenninger, fordi ideologien utrunder den enkelte med et stabilt og konsistent verdensbilde (Jfr. Lofland & Stark 1965:864). Flere religionssosiologer benyttet på 1960- og 70-tallet deprivasjonsperspektivet for å forklare hvorfor religiøse bevegelser oppstår, deres videre utvikling og framtidsutsikter (for eksempel Glock 1964; Glock & Stark 1971; Niebuhr 1972; Yinger 1970) og rekruttering eller omvendelse (for eksempel Lofland & Stark 1965; Wilson 1970; Judah 1974; Anthony & Robbins 1974; Wallis 1984).

Teorier om relativ deprivasjon kan for det første kritiseres for å være deterministiske, ved å anta at misnøye nærmest automatisk produserer en protestbevegelse. Det er mer riktig å se det slik at deprivasjon skaper et forråd av misfornøyde personer som, dersom de blir mobilisert, kan komme til å uttrykke sin misnøye gjennom en politisk eller religiøs bevegelse (McGuire 1992:150-152). Deprivasjonsmodellen er nyttig når det gjelder å begrepsfeste relasjonen mellom kilde til misnøye og bevegelsens sosiale base. Den forklarer imidlertid ikke hvorfor misfornøyde personer velger en bestemt bevegelse og ikke en annen.

For det andre, slik deprivasjonsbegrepet brukes, er motivasjonen for å engasjere seg gjennomgående negativ, og muligheten for en positiv motivasjon ignoreres (Hine 1974:654).

Kan ikke også vellykkede og fornøyde mennesker bli religiøse? Deprivasjonsteoriene kan kritiseres for å være reduksjonistiske; de har en tendens til å forklare religiøs deltakelse som patologisk og irrasjonelt. Freuds tanker om religion som uttrykk for kollektiv nevrose, spøker her i bakgrunnen (Freud 1985).

For det tredje, selv om ulike former for deprivasjon *kan* identifiseres i intervjumaterialet, er spørsmålet hvordan dette skal tolkes helt avgjørende. Problemene den nyomvendte forteller om, kan tolkes som et resultat av omvendelsesprosessen. Studier viser at konvertittene har en tendens til å overdrive problemene forut for omvendelsen og lykken etter omvendelsen (Snow & Phillips 1980:435 og Bromley & Shupe 1979:188).

Og endelig, kan deprivasjonsteoriene kritiseres for å være altfor generelle og unyanserte. Ettersom det er rimelig å anta at deprivasjoner og misnøye er allment utbredt i samfunnet, kan ikke deprivasjon som en uavhengig variabel, forklare variasjon i den avhengige variabelen, deltakelse i religiøse bevegelser (Beckford 1975:157-58; Lofland 1996:220).

## 1.5. Lofland-Stark modellen

Publiseringen av teorien som går under navnet "Lofland-Stark modellen", i *American Sociological Review* i 1965, markerer et skille i studier av religiøse omvendelser. Modellen som delvis bygger på en deprivasjonsteori, men som tar et langt skritt videre ved å inkorporere et interaksjonsperspektiv, endret forskningsagendaen mange år framover. Teorien baserer seg på en tidlig studie av tilhengerne til pastor Moon, idet en liten gruppe medlemmer etablerer seg i California i 1962-63.<sup>3</sup> John Lofland og Rodney Stark utarbeidet en *sekvensmodell* som analyserer omvendelse som en prosess bestående av syv årsaksfaktorer, som hver for seg ansees for å være nødvendige og til sammen antas å være tilstrekkelige betingelser for omvendelse (1965:863). Prosessmodellen skiller mellom predisponerende tilstander, dvs. egenskaper ved personen forut for kontakt med bevegelsen, og situasjonsbestemte eventualiteter, dvs. forhold oppstått ved kontakt og interaksjon mellom potensielle konvertitter og medlemmer av bevegelsen. Årsaksfaktorene var (1) psykiske spenninger som følge av deprivasjon og misnøy, (2) et religiøst problemløsningsperspektiv,

---

<sup>3</sup> Gruppen det her er snakk om er *Unification Church* eller *Enhetsbevegelsen* da den kom til USA med koreanske misjonærer. Lofland og Stark valgte å holde navnet på gruppa hemmelig og kalte dem "Divine Precepts" (DP). Hele casestudien finnes hos Lofland 1977.



(3) søken, (4) vendepunkt, (5) dannelselse av affektive bånd, (6) fravær eller svekkelse av bånd til personer utenfor bevegelsen og (7) intensiv interaksjon (1965: 874).

Lofland-Stark modellen har vært gjenstand for omfattende empirisk testing (Robbins 1988:80). Den har blitt anvendt som analyseredskap i studier av forskjellige religiøse bevegelser, som for eksempel ISKCON (Judah 1974), Nichiren Shoshu (Snow & Phillips 1980), Heavens Gate (Balch & Taylor 1978) og Jesus-bevegelsen (Richardson & Stewart 1978). Motstridende empiriske funn i disse og andre undersøkelser, viser at modellen ikke er generaliserbar. Det henleder oppmerksomheten mot at vi her har å gjøre med svært ulike typer bevegelser. Av den grunn bør en videreføring av modellen ta hensyn til i hvilken grad omvendelsesprosessen varierer for religiøse bevegelser med ulike verdiorienteringer (eller ideologier), organisasjonsstrukturer og forskjellige relasjoner til offentligheten (Snow & Phillips 1980:431). Dette kommer tydelig fram i en studie gjennomført av David Snow og Cynthia Phillips (1980), der Enhetsbevegelsen sammenliknes med Nichiren Shoshu. Sistnevnte er, i motsetning til den kristendomsinspirerte, lukkede og ”verdensavvisende” Enhetsbevegelsen, en buddhistisk religion som er inklusiv, åpen mot verden og blir respektert i samfunnet. Dette gir et annet rekrutteringsmønster. De som lot seg omvende til Nichiren Shoshu, hadde ikke en kristen oppvekst, opplevde ikke nødvendigvis psykiske spenninger, brøt heller ikke forbindelsene til omverdenen, og ofte tok de selv initiativet til å utforske gruppen. Snow & Phillips (1980:444) fant at dannelselse av affektive bånd og intens interaksjon mellom nye rekrutter og bevegelsens medlemmer var helt essensielt for rekruttering. Interaksjonen har av flere blitt sett på som selve nøkkelen til å forstå omvendelse (McGuire 1992:78; Robbins 1988:84; Snow and Phillips 1980:444; Snow & Machalek 1984:183).

## **1.6. Ressursmobiliseringsteori**

Ressursmobiliseringsteori (RMT) er en sentral retning innen dagens forskning på sosiale bevegelser. Retningen opponerer mot tidligere deprivasjonsteorier og funksjonalisme som antar at politiske og sosiale bevegelser oppstår som et resultat av økende individuell misnøye generert av deprivasjon (Glock 1964) eller ”structural strains” (Smelser 1962). I motsetning til dette synet forutsetter RMT at misnøye er forholdsvis konstant og allestedsnærværende i et samfunn (Oberschall 1973; Tilly 1978). Det avgjørende spørsmålet blir derfor hvordan enkelte grupper klarer å mobilisere på bakgrunn av misnøye. Ifølge RMT er dannelselse av sosiale bevegelser og vekst, avhengig av endringer i ressurser tilgjengelige for misfornøyde grupper, organisasjon og (politiske) muligheter for kollektiv handling (Hannigan

1991:315; Jenkins 1983:528). I teorien til Anthony Oberschall (1973: 28-29) er ressurs er et nøkkelbegrep. Han skiller mellom materielle ressurser som penger, arbeidskraft og eiendommer; og ikke-materielle ressurser kan være vennskap, autoritet og medietilgang. I forskningen fokuseres det på mobiliseringsprosesser, det vil si hvordan en organisasjon innhenter og forvalter ulike ressurser for å oppnå kollektive mål. Forskerne forutsetter at organisasjoner handler strategisk, og retter søkelyset mot det manglende mellomledet mellom misnøye og kollektiv handling, nemlig selve mobiliseringsprosessen (Jenkins 1983:532-33). Ut fra dette perspektivet kan forskere blant annet studere rekrutteringsstrategier; hvordan religiøse organisasjoner er bygget opp; hvordan de finansierer sin virksomhet; og hvordan de forsøker å kontrollere sitt offentlige image. Flere religionssosiologer har anvendt RMT-perspektivet på nye religiøse bevegelser, for eksempel Unification Church (Bromley & Shupe 1979a), Peoples Temple (Hall 1988), Nichiren Shoshu (Snow 1987) og ISKCON (Rochford 1985), samt "eldre" bevegelser som Kvekerne (Kent 1982), haugianerne og metodistene (Furseth 2002).

En casestudie av Unification Church (Enhetsbevegelsen) i USA gjennomført av sosiologene David Bromley og Anson Shupe (1979a), viser hvordan RMT kan benyttes for å få kunnskap om religiøse bevegelsers aktiviteter. De legger ikke vekt på misnøye som en motivasjonsfaktor. I stedet analyserer de potensielle medlemmers balansering av de kostnader og belønninger medlemskapet innebærer for dem, uansett grad av forutgående misnøye (1979a:18-19). De undersøker også hvordan organisasjonen innhentet ressurser som penger og nye medlemmer i forsøk på å realisere sitt mål om total verdensendring. Enhetsbevegelsen rekrutterte aktivt og drev med en omfattende opplæring av nye medlemmer. En av konklusjonene de trakk var at lojale og kompetente medlemmer som er villig til å ofre seg for bevegelsens mål, var den viktigste ressursen for bevegelsen (1979a:193,253).

I tråd med RMT fokuserte Bromley & Shupe på forholdet mellom en religiøs bevegelse og samfunnet omkring. Religiøse organisasjoner mobiliserer ikke bare ressurser internt, men forsøker også å trekke på tilgjengelig ressurser ute i samfunnet. Det viste seg at de strategiene som mest effektivt skaffet Enhetsbevegelsen ressurser som penger og medlemmer, samtidig fremprovoserte de sterkeste reaksjonene i form av allmenn forargelse og krav om bekjempelse av bevegelsen (1979a:199,224). Samfunnsinstitusjoner som politiske myndigheter, media og rettsvesenet, kan motarbeide "uønskede" religiøse grupper ved å begrense deres legitime tilgang til ressurser. Den forfulgte gruppen tvinges dermed til å endre sine taktikker for å møte nye mobiliseringsvilkår. En slik kamp om ressurser pågår

kontinuerlig, som en dynamisk interaksjonsprosess mellom bevegelsene og deres sosiale omgivelser.

Oberschall (1973) la også vekt på betydningen av sosiale nettverk for bevegelsens muligheter for rekruttering og vekst. Nettverksteori er ikke opptatt av motiver eller personlige egenskaper som predisponerer for deltakelse, men analyserer *relasjonene* mellom potensielle medlemmer og tilhengere av religiøse organisasjoner. Undersøkelser viser at mange religiøse bevegelser rekrutterer medlemmer via sosiale nettverk (Anothony & Robbins 1974:488; Lofland & Stark 1965; Lynch 1978:105; Rochford 1982,1985; Shinn 1987; Snow & Phillips 1980; Snow m.fl.1980; Stark & Bainbrigde 1980). Sosiale nettverk har blitt omtalt som ”den rikeste kilden til rekruttering” (Snow o.a. 1980:792; Zurcher & Snow 1981:455-56). I en innflytelsesrik artikkel hevder Snow, Zurcher og Ekland-Olson (1980:798) at sannsynligheten for å bli rekruttert er en funksjon av to forhold: (a) Forbindelse med en eller flere medlemmer av en bevegelse gjennom pre-eksisterende eller fremvoksende personlige bånd, (b) og fravær av alternative (eller konkurrerende) bånd. Ved å bruke sine personlige vennekretser og kontakter som en misjonsmark, kan en ivrig misjonær effektivt trekke inn hele grupper av mennesker. Det Oberschall (1973: 125) kalte blokkrekruttering.

RMT har først og fremst blitt kritisert for et ensidig syn på menneskelig motivasjon. Egeninteresse regnes for å være den dominerende motivasjonen. Som Alan Scott (1990: 118) påpeker er en snever fortolkning av rasjonalitet, der kun instrumentell rasjonalitet (mål-middel tenkning) antas å forklare handlingsvalg, en svakhet ved dette perspektivet. Oberschall (1993: 34-35) har senere svart på denne kritikken og hevdet at rasjonalitet referer til midler, ikke mål, og at målene like gjerne kan være altruistiske som egoistiske.

## **1.7. Rolleteori**

Rolleteori har blitt anvendt av flere sosiologer for å forklare rekruttering, tilslutning eller sosialisering, blant andre Robert Balch (1980) og Bromley & Shupe (1979b), som kombinerer dette med RMT. Disse forskerne legger liten vekt på predisponerende faktorer, og de er mer opptatt av spørsmålet om hvordan bli medlem enn hvorfor. I motsetning til Lofland-Stark modellen som synes å antyde at rekrutteringsprosessen avsluttes med intensiv interaksjon, vil rolleteoretikerne si at det er her den begynner. Og første skritt i prosessen innebærer å lære å opptre som en ekte konvertitt. Den nyankomne spiller rollen som omvendt *før* en virkelig omvendelse eventuelt finner sted, og motivene for deltakelse kan dannes under interaksjonen.

Man undersøker hvordan en organisasjon kan strukturere interaksjonen mellom sine medlemmer og potensielle medlemmer, og hvordan nye rekrutter læreres opp og sosialiseres inn i gruppen. Det er viktig å være oppmerksom på at interaksjonen ikke alltid utvikler seg spontant, men kan være styrt av en bestemt kultiveringsstrategi. At det dermed eksisterer en ubalanse (eller skjevt maktforhold) i interaksjonen, er her et vesentlig poeng. Ofte er det bevegelsens representant som setter premissene for samhandlingen. Og forskning viser, at den mest effektive måten en organisasjon kan integrere et nytt medlem på, er å sørge for at vedkommende så fort som mulig begynner å utøve en klart definert *rolle* (Bromley & Shupe 1979a:194). Den rolleteoretiske retningen kan sies å være en type fortolkende sosiologi. Prekonvertitten betraktes som en intensjonal aktør utrustet med klare preferanser og evner til å opptre kreativt i sosiale situasjoner.

Det er først og fremst Erving Goffmans (1992) utgave av rolleteori som har blitt brukt i analyser av rekruttering og sosialisering. Goffman er kjent for sin dramaturgiske sosiologi. Samfunnet sammenliknes med et teater der aktørene opptrer i ulike roller. Dette innebærer at samhandlingen til en viss grad er strukturert, men ikke fullstendig determinert av et ferdigskrevet manus. Sosiale roller er ikke nødvendigvis normative ”jernbur” som begrenser menneskets frihet (Jfr. Wrong 1961). Goffman mener at mennesket opptrer strategisk og kreativt på samfunnets scene. Sosiale situasjoner er vanligvis uforutsigbare og krever improvisasjon. Og i andre situasjoner der handlingsmønsteret er mer fastlagt, forholder likevel rolleinnehaveren seg refleksiv til de forventningene som stilles. Rollene vi spiller i ulike sosiale sammenhenger kan modifiseres og spilles på forskjellige måter. På den måten bidrar rolleinnehaveren selv til å forme og definere rollen. Goffman bruker begrepet *rolledistanse* for å beskrive et kynisk og distansert forhold til den rollen man utøver – heri ligger det muligheter for frihet og individualitet. Menneskets personlighet er allsidig og sammensatt. Vi *er* ikke den rollen vi spiller; den viser bare èn av mange sider ved oss. En slikt fleksibelt og indeterministisk rollebegrep er viktig å ha i mente når man skal analysere rekruttering og sosialisering.

I en studie av den millenaristiske UFO-gruppen *Heavens Gate* – 17 år før deler av gruppen begikk masseselv mord og ble verdenskjent - benytter sosiologen Robert Balch (1980) begrepene til Goffman for å forklare medlemmenes dramatiske endring av atferdsmønster. Etter å ha gått inn i denne sekteriske gruppen, var ikke personene til å kjenne igjen. De så ut til å være totalt forandret. På offentlige samlinger der de forsøkte å rekruttere nye medlemmer, ble de beskrevet som robotaktige mennesker med tomme blikk som spyttet ut uforståelige religiøse fraser. Å observere dem i telteirene kunne være en skremmende

opplevelse: som å stirre utover ”zoombie-land”. Mange var sikre på de var blitt hjernevasket. Men atferdsendringen skyldtes ikke hjernevask, hevder Balch, snarere en hurtig innlæring av roller. De taler, ter seg og ser ut som en omvendt, men viser oss kun en ”fasadeopptreden”, en *front stage* atferd (jfr. Goffman 1992:27). Når medlemmene forholder seg til utenforstående, befinner de seg ”på en scene”. Og en innstudert fasade-opptreden er nødvendig for å imponere publikum, for de ønsker å gi inntrykk av å være sterkt troende. Det som måtte finnes av tvil, skjules bak fanatikermasken. Under feltarbeidet fikk Balch imidlertid anledning til ”å titte bak scenen”, dvs. observere dem i andre mer private sammenhenger. Atferden her var påfallende mindre fanatisk, de falt så å si ut av rollen. Oppdagelsen av deres *back stage* atferd tydet på at det *ikke* hadde skjedd en endring av bevisstheten, noe som fikk han til å konkludere med at omvendelse ikke uten videre kan påvises på bakgrunn av atferden (Balch 1980:139-42).

I likhet med Bromley og Shupe (1979b:162,175,181) fant Balch (1980:142-43) i sitt materiale at en potensiell konvertitt spiller rollen som omvendt *før* en virkelig omvendelse eventuelt finner sted. Dramatisk atferdsendring er ikke nødvendigvis i samsvar med overbevisning. Tro og overbevisning utvikles vanligvis etter langvarig involvering i bevegelsens daglige aktiviteter. Den opptredende kan ha ulik grad av tro på det inntrykk av virkeligheten vedkommende forsøker å mane frem. En som ikke tror på sitt eget spill kaller Goffman en ”kyniker”. På motsatt side finner vi ”den oppriktige”, den opptredende som ”går helt opp i sin egen rolle”. Forkynneren som begynner å tro på budskapet som forkynnes.

Ifølge McGuire (1992:74-75) bør en god teori om omvendelse bestå av tre komponenter: 1) en sosial, 2) en psykologisk og 3) en idemessig komponent. Rolleteori kan kritiseres for å undervurdere idemessige faktorer. En bestemt ideologi kan appellere mer til en potensiell konvertitt enn en annen. Det religiøse innholdet – trossystemet og praksisen – er også en viktig faktor ved omvendelsen. Teatermetaforen gir samhandlingen et inautentisk skjær. Det foreligger en fare for reduksjonisme, ved at det genuint religiøse reduseres til sosiale mekanismer. Derfor er det viktig å understreke at rollespillet er blodig religiøst – og sosialt – alvor, ikke et rent skuespill (Jfr. Goffman 1992:9).

Det kan også innvendes mot rolleteorien at spørsmålet om hvordan og hvorfor endring av atferd fører til endring av holdning og livsanskuelse, til dels blir stående ubesvart. Trengs det ikke en dypere forklaring enn interaksjon og rollespill? Følgende sosialpsykologiske teorier kan utgjøre et fruktbart supplement til rolleteori: a) teori om kognitiv dissonans (Leon Festinger), b) attribusjonsteori (Fritz Heider), c) teori om modellmakt (Bråten 1983), d) ”frameanalysis” (Snow, Rochford, Worden & Benford 1986).

## 1.8. Tidligere forskning på ISKCON

I hovedfagsoppgaven vil jeg forholde meg til tilgjengelig litteratur om ISKCON og foreta en og annen sammenlikning mellom bevegelsen i utlandet og i Norge. Jeg begrenser meg til å omtale de tre grundigste og mest betydningsfulle undersøkelsene, alle gjennomført i USA på 1970- og 80-tallet.

### *Hare Krishna and the Counterculture*

Den første omfattende studien av ISKCON ble utført av religionshistoriker J. Stillson Judah (1974) i California i tidsrommet 1972 til 1974. Judah ønsker å la de hengivne fortelle sin historie, og er opptatt av å formidle hvorfor denne religionen er så viktig for dem, hva religionen går ut på og hva disiplinen *Krishnabevissthet* krever. Første halvdel av boka er viet bevegelsens ideologi og livsstil. Hans systematiske fremstilling av bevegelsens teologi har høstet stor anerkjennelse både i ISKCON og i fagmiljøer. Et kjerneanliggende for Judah ble å belyse sammenhengen mellom den amerikanske motkulturen og deltakelse i Hare Krishna bevegelsen. Han intervjuet personer med tilknytning til tempelet i universitetsbyen Berkeley og et senter i Los Angeles. Det viste seg at de fleste hadde en fortid i den såkalte motkulturen (1974:98). De var unge (85 % under 24 år) fra øvre middelklasse som opponerte mot det etablerte samfunnet, "the American way of life". En iøynefallende del av denne protestbevegelsen var hippiene. I følge Judah bidro Vietnam-krigen og andre hendelser til moralsk forvirring og mistro til samfunnets etablerte moral. Judah (1974:106) viser til Glock (1964:28) og begrepet *etisk deprivasjon*, og hevder at når de dominerende verdiene i samfunnet ikke lenger fremstår som meningsfulle, fører det til et meningstap, og det blir nødvendig å finne et alternativ. En omstridt hypotese hos Judah går ut på at religiøs henførelse ble en funksjonell ekvivalens for narkorus. Hele 75 % rapporterte at de hadde hatt religiøse opplevelser i narkorus. LSD gir en transcendentale opplevelse som gjør det lettere å akseptere Krishnas åndelige verden, skriver Judah (1974:132). Omvendelsen fra opprørsk ungdom til Krishna-disippel, beskriver Judah (i kap.9) som en skrittvis prosess, og han sammenlikner sine funn med Lofland-Stark modellen.

## *Hare Krishna in America*

Amerikaneren E. Burke Rochford Jr. er den eneste sosiologen som har skrevet en lengre avhandling om Hare Krishna bevegelsen. Størsteparten av forskningen ble gjort ved ISKCON-senteret i Los Angeles. Her drev han deltakende observasjon over en periode på 6 år (1975-81). I tillegg samlet han inn data via 214 spørreskjemaer som ble delt ut blant voksne medlemmer i Los Angeles, Denver, Chicago, Port Royal, Boston og New York. Under feltperioden kom Rochford selv til å bli et medlem av ISKCON. Dilemmaer og metodiske utfordringer knyttet til det å være forsker og medlem på samme tid, drøfter han innledningsvis i boka som kom ut i 1985. Hans analyser av ISKCON's rekrutterings- og finansieringsstrategier samt deres vekst og utbredelse i USA, kan sies å ligge innenfor et ressursmobiliseringsperspektiv. I tråd med dette perspektivet hevder Rochford (1985:189) at dersom en ny religiøs bevegelse skal klare å oppnå sine mål, må de mobilisere eller hente inn ressurser fra samfunnet de opererer innenfor. Det gjør det nødvendig å utarbeide utadrettede mobiliseringsstrategier. Bevegelsen blir da synlig på den sosiale arenaen, virksomheten deres er åpen - og dermed også sårbar – for offentlighetens vurderinger og reaksjoner. Når Rochford (1985:150) forklarer ISKCON's vekst og utbredelse, setter han søkelyset på det spenningsfylte spillet mellom bevegelsens mobiliseringsstrategier, ideologi og organisasjonsstruktur på den ene siden og ”ytre sosiale krefter” på den andre siden. ISKCON hadde ifølge Rochford (1985:150-53,167), tenkt ut strategier for hvordan de best kunne oppnå kontakt med personer som ventelig var sympatisk innstilte overfor deres ideologi og mål. Det viste seg at de ulike templene var opportunistiske i sine valg av rekrutteringsstrategier. Fremgangen var avhengig av gruppenes evne til å tilpasse strategien til spesifikke lokale miljøer (se også Rochford 1982). Nye medlemmer ble derfor rekruttert både via sosiale nettverk og på offentlige steder, alt ettersom hvilke muligheter som lå til rette lokalt. Rochford viser at det i rekrutteringsmønsteret eksisterer interessante kjønnsforskjeller: Kvinner rekrutteres oftere via sosiale nettverk, mens menn rekrutteres oftere på offentlige steder. Også i sine valg av finansieringsstrategier var ISKCON opportunistiske. For å overvinne hindringene som oppstod, som følge av mye negativ omtale fra media og andre offentlige aktører, og ikke minst motstand fra anti-sekt grupper, ble strategiene modifisert og endret. Ved å analysere ISKCON's mobiliseringsstrategier i lys av den amerikanske opinionens skiftende holdninger til bevegelsen, lykkes Rochford med å vise at fremveksten av en religiøs bevegelse er betinget av de muligheter og begrensninger for kollektiv handling som ligger i de sosiale strukturene.

## *The Dark Lord*

I 1987 kom religionshistorikeren Larry D. Shinn ut med en bok om Krishnabevegelsen i USA som tok for seg beskyldningene om hjernevask, og den motstanden bevegelsen hadde blitt møtt med. Studien er religionsvitenskapelig. Utgangspunktet var den allmenne frykten for de nye sektene ("the Great American Cult Scare"). Skyldig gjennom assosiasjon med sekt begrepet, ble ISKCON fremstilt som like farlig som Peoples Tempel og andre som hadde begått masseselv mord og drap. Shinn argumenterer imot hjernevaskteoriene. I noen tilfeller har fulltidsmedlemmer av ISKCON blitt regelrett kidnappet, holdt innesperret mot sin vilje og blitt utsatt for deprogrammering. Slik skulle de "tvinges til å tenke selvstendig" som Ted Patrick – han som først utviklet teknikken – uttrykte det. I boka forsøker Shinn å avlive en del myter om hvordan folk blir medlemmer av ISKCON, hvordan de lever, hva de holder på med, hva de vil si å underkaste seg et autoritært lederskap, hvordan de finansierer virksomheten m.m. Han er opptatt av at ISKCON må behandles som et hvilket som helst annet trossamfunn og som forvaltere av en autentisk indisk Krishna-tradisjon. Som en marginal, skummel og fremmed religion dømmes Krishnabevegelsen mye hardere enn for eksempel kristne, når deres religiøse livsstil sammenliknes med liberale amerikanske verdier. For eksempel å vie sitt liv til misjonsarbeid eller å underkaste seg en streng religiøs disiplin, synes å bli oppfattet som noe sært, men likevel beundringsverdig dersom engasjementet er kristent, men som galskap dersom engasjementet er hinduisk eller nyreligiøst. Å vende ryggen til det verdslige liv, inkludert familieliv, er en dramatisk handling, men ikke ukjent verken i religionshistorien (jfr. Jesu krav til disiplene i Matt. 6,24 og 10,37) eller innenfor etablerte kirkesamfunn i dag (for eksempel prester i den katolske kirke).

Når det gjelder spørsmålet om hvordan og hvorfor enkelte blir medlemmer av ISKCON, konkluderer Shinn med at det finnes mange ulike veier som fører til medlemskap. Han finner flere ulike rekrutterings- og omvendelsesmønstre og forskjellige motiver for deltakelse, men fremhever faktorer som sosiale nettverk, søken etter mening, åndelig søken og flukt fra ansvar. Hvis det finnes en fellesnevner i omvendelsesberetningene, er det i så fall en aktiv søken etter mening som de etter hvert fant i ISKCON's filosofi. Perspektivet til Shinn er teologisk og fenomenologisk. Han mener at psykologiske og sosiologiske faktorer ikke alene kan forklare omvendelse, og tilføyer at teologiske/filosofiske faktorer må tas i betraktning i mye større grad enn forskerne hittil har gjort (Shinn 1987a:142-43). Omvendelse forstår han



først og fremst som en intellektuell prosess, hvor skifte av tro skjer gradvis og på bakgrunn av et bevisst rasjonelt resonnement.

## 1.9. Oppsummering og diskusjon

Jeg har nå redegjort for hovedtrekkene i de teoriene og den forskningen som jeg hovedsakelig forholder meg til i oppgaven. Nedenfor skal jeg oppsummere og diskutere teoriene i forhold til to temaer innen studier av religiøse bevegelser: Organisasjonens rolle og syn på deltakerne. Samtidig vil jeg begrunne mitt valg av ressursmobiliseringsteori som et hovedperspektiv i analysen av flere aspekter ved ISKCON og rolleteori for å belyse rekruttering og sosialisering.

### *Organisasjonens rolle*

Jeg ønsket å gjøre en studie av ISKCON for å forklare den religiøse gruppens etablering, vekst og nedgang i Norge. I en slik analyse er en fordel å benytte RMT, fordi dette perspektivet tillegger organisasjonen en større og mer aktiv rolle. Enhver form for kollektiv handling krever et minimum av organisering. Det gjelder også for religiøse grupper i etableringsfasen (Beckford 1975: 96). Det blir for snevert å studere nye bevegelser primært som responser på ulike sosio-kulturelle forhold som for eksempel sekularisering (Wilson 1982) og moralsk forvirring (Robbins & Anthony 1979), fordi man da undervurderer gruppens egen kreativitet og strategiske handlinger. Gruppene er altså ikke bare "offer" for ytre sosiale krefter, men styrer langt på vei sin egen vekst og utvikling. Som vi så dannes og etableres sosiale bevegelser, ifølge RMT, på grunn av endringer i gruppens ressurser, organisasjon og muligheter for kollektiv handling (Jenkins 1983: 530). En svakhet ved deprivasjon og typologi tilnærmingene beror på at de tar mobiliseringsprosessen for gitt og vektlegger misnøye som nærmest en automatisk årsak til dannelse. Bromley & Shupe (1979a) derimot kunne forklare Enhetsbevegelsens vekst og utvikling ved å undersøke organisasjonens begrensninger og muligheter for å hente inn ressurser fra samfunnet rundt. Jeg vil benytte RMT, fordi dette perspektivet kan belyse mobiliseringen av vitale ressurser nødvendige for vekst og opprettholdelse av misjonsvirksomheten til ISKCON.

### *Syn på deltakerne i religiøse bevegelser*

På 1980-tallet ble det hevdet å ha skjedd et paradigmeskifte innen studier av rekruttering og omvendelse. Innefor det sosiologen James T. Richardson (1985) karakteriserer

som ”det tradisjonelle paradigme”, ble konvertitten (eller deltakeren) fremstilt som passiv, irrasjonell og deprivert. Under dette paradigme kan man plassere typologiene og deprivasjonsteori. Disse perspektivene var opptatt av å forklare hvorfor folk ble omvendt til sekter og nye religiøse bevegelser. Omvendelsen forklares med predisponerende personlighetstrekk og/eller situasjonelle faktorer som fremkaller psykiske kriser. Richardson (1985: 116) mener at forskernes syn på deltakerne har endret seg, og under ”det nye paradigmet” finner vi RMT og rolleteori (i tillegg til humanistisk teori og symbolsk interaksjonisme). Deltakerne hevdes å være aktivt søkende mennesker som deltar i uforpliktende samspill med gruppens medlemmer for å utforske og prøve ut religionen. Medlemskap oppfattes ikke som en konsekvens av hjernevask eller predisposisjoner, men resultat av et frivillig valg basert på rasjonelle overveielser (Richardson 1985:107-08). I lys av en generell sosiologisk debatt, kan man betrakte de ulike teoriene om omvendelse som uttrykk for forskjellige handlingsteorier. Skillet mellom det tradisjonelle og det nye paradigme gjenspeiler da en teoretisk perspektivdreining bort fra funksjonelle og kausale forklaringer mot intensjonale forklaringer. Eller man kan se på det som en overgang fra positivistiske og struktur-funksjonalistiske teorier, på den ene siden, til metodologisk individualisme, hermeneutikk og fortolkende sosiologi, på den andre siden.

I oppgaven kommer jeg til å anvende rolleteori for å belyse sosialiseringprosessen. Fordelen med rolleteori er blant annet at den fokuserer på organisasjonens strukturering av samhandlingen mellom medlemmer og samtidig opererer med en intensjonal aktør som eksperimenterer med bevegelsens livsstil ved å gå inn i rollen som medlem. En eventuell omvendelse kan inntreffe etter aktiv involvering og begrepsfestes som sosialisering, som igjen kan forstås som en rollelæringsprosess (Kilbourne & Richardson 1988: 15).

## 2. Problemstillinger og metode

Dette kapitlet er todelt: Først skal jeg presisere problemstillingene på bakgrunn av tidligere forskning på ISKCON og andre religiøse bevegelser, som vi nå har gjennomgått. Dernest skal jeg redegjøre for metodene for datainnsamlingen som ble valgt ut fra problemstillingene.

### 2.1. Presisering av problemstillingene

Som nevnt er hovedproblestillingene (1) Hvordan var ISKCON organisert og drev sin misjon på 1990-tallet? (2) Hvordan har organisasjonen utviklet seg? Hovedfokuset i oppgaven vil ligge på den første problemstillingen. Nedenfor vil jeg presisere problemstillingene ved å redegjøre for underspørsmål knyttet til aspektene som skal undersøkes. Siden flere av

aspektene på ulike måter påvirker hverandre, vil analysen også forsøke å få tak i samspillet mellom forskjellige aspekter.

### *Ideologi*

Innsikt i ideologien er viktig for å forstå deltakernes handlinger. Hva slags virkelighetsforståelse formidler ideologien og hvor kommer ideologien i fra? Foruten å gi en beskrivelse av hovedtrekkene i ISKCON's religiøse lære og dets religionshistoriske røtter, vil jeg også forsøke vise på hvilken måte ideologien gir potensielle medlemmer begrunnelser eller motiver for å engasjere seg i Krishnabevissthet, og samtidig arbeide for bevegelsens mål. Ideologien kan "levere" slike begrunnelser for deltakelse i ved at den først diagnostiserer noen sider ved livet som problematiske og under behov for endring; dernest frembringer den en løsning på problemene, og en fremgangsmåte for å oppnå et lykkelig liv og en bedre verden; og endelig, for å sikre aktiv oppslutning om nettopp deres trossamfunn, produserer ideologien begrunnelser for kollektiv handling. Således kan ideologien, i tillegg til å utgjøre selve kjernen i bevegelsen, også fungere som en viktig ressurs.

### *Etablering og fremvekst*

I analysen av etableringen av organisasjonen i Norge og utviklingen de første årene frem til 1997, vil jeg legge vekt på grunnleggernes bakgrunn og personlige ressurser, samt hvilke strategier de benyttet for å oppnå synlighet og legitimitet. ISKCON er en av de nye religiøse bevegelsene som i utlandet har møtt på sterkt motstand fra omgivelsene. De har blitt anklaget for hjernevask av medlemmer, svindel, blasfemi m.m. (Barker 1987: 407; Bromley 1989; Shinn 1987a: 18). Derfor er det interessant å undersøke hvilke eventuelle konflikter ISKCON har vært innblandet i her i landet. Såkalte sekteriske spenninger finner sted når organisasjonen forsøker å innhente ressurser fra samfunnet. I USA har ISKCON jobbet målrettet for å bedre sitt offentlige image gjennom ulike tilpasningsstrategier (Rochford 1987). Hvordan har ISKCON i Norge taklet reaksjoner fra samfunnet rundt? Hvilke strategier har de benyttet i kampen om å definere bevegelsens offentlige image.

### *Organisasjon, lederskap og finansiering*

I tråd med ressursmobiliseringsteori vil jeg hevde at religiøse organisasjoner kan analyseres på sammen måte som andre sosiale bevegelsers organisasjoner. En organisasjon betraktes her som det redskapet eller midlet religiøse bevegelser benytter for å oppnå sine

mål. Det er organisasjonen som administrerer bevegelsens ressurser og koordinerer dets virksomhet. I en religiøs organisasjon utgjør medlemmene og lederne et samlet mønster av relasjoner. Dette organisasjonsmønsteret innebærer vanligvis ulikheter i hvordan makt og andre ressurser er fordelt (Lofland 1996:49). Hvordan var organisasjonen bygget opp? Hvordan var lederskapet ordnet? Hvilken autoritet hadde lederne? Hvilke utfordringer stod lederne overfor når de skulle forsøke å mobilisere deltakere til innsats? Hvordan utviklet organisasjonen seg over tid? ISKCON vil ikke bli analysert som en sekt (jfr. fotnote 2), men som en type sosial bevegelses organisasjon. Hva slags type organisasjon er ISKCON, ekskluderende eller inkluderende (Jfr. Zald & Ash 1966)?

Religiøse organisasjoner utarbeider strategier for innhente og forvalte økonomiske ressurser som penger og eiendom. Mobilisering av økonomiske ressurser byr på særlige utfordringer for en ny religiøs gruppe på grunn av rykter om grådige sektledere som velter seg i luksus, påstander om svindel og en mer generell skepsis i befolkningen til at religiøse grupper i det hele tatt ber om penger eller tjener penger. En slik motstand fra samfunnet rundt kan påvirke valg av strategi. I denne forbindelse vil jeg undersøke hvordan ISKCON i Norge finansierte sin virksomhet, eller nærmere bestemt: Hvilke inntektskilder rådde de over; Hvem finansierte bevegelsen og hvor stabile var inntektskildene? ISKCON har tradisjonelt basert sin virksomhet på inntekter fra salg av religiøs litteratur, men har opp i gjennom historien også eksperimentert med en rekke andre inntektskilder. Det er grunn til å tro at finansieringsstrategiene i betydelig grad er lokalt bestemt. En grunn er at guruene med ansvaret for ulike soner, hovedsakelig fører en uavhengig økonomisk politikk, og dermed vektlegger ulike strategier (Rochford 1985:226). En annen grunn er at hvert enkelt tempel i stor grad er selvstyrt, og de kan ha vidt forskjellige økonomiske behov (Shinn 1987a:124). Derfor vil en analyse av hva som bestemmer valg av strategi, rette seg mot både eventuelle sentrale retningslinjer og lokale forhold. I hvilken grad er ideologien bestemmende for valg av finansieringsmåter? Ifølge Rochford (1985:184), skjedde det en viktig endring av ISKCON's finansieringsstrategier etter 1977 i retning av økt kommersialisering på bekostning av bøker og misjon. Finansieringsmetodene kom da i konflikt med det ideologiske budskapet. ISKCON's ledere løste dette problemet ved å rettferdiggjøre ideologisk de nye økonomiske aktivitetene. Med dette antyder Rochford at ideologien kan bli justert etter endringer i finansieringsstrategier. På bakgrunn av dette ønsker jeg å finne ut: Hvordan legitimerte ISKCON sine økonomiske aktiviteter både innad i bevegelsen og utad ovenfor samfunnet?

### *Rekruttering*

Rekruttering kommer til å bli analysert ut fra to perspektiver: Fra et *organisasjonsperspektiv* rettes analysen mot hvilke strategier organisasjonen og lederskapet benyttet for å rekruttere nye medlemmer (kontaktstrategier) og holde på dem (kultiveringsstrategier). Hvordan ISKCON skaffet seg nye medlemmer eller aktive deltakere? Fra et *aktørperspektiv* settes rekruttens vei inn i bevegelsen under lupen. Hvordan bli medlem eller aktiv deltaker? Når det gjelder informantenes redegjørelse for deres deltakelse, vil jeg ikke tolke dette som årsaker til aktiv deltakelse, men heller foreta en beretningsanalyse. Jeg vil også undersøke bevegelsens sosiale sammensetning. Hvem blir medlemmer eller aktive deltakere? Skillet mellom perspektivene tilsvarer ulike analysenivåer, et gruppenivå og et individnivå.

Rekrutteringen betraktes her som en *prosess*, som begynner med kontakt og som ender med aktiv deltakelse. Videre kan deltakelsen utvikle seg til et livslangt engasjement – eller (mer sannsynlig) frafall. Rekrutteringsprosessen deles inn i en kontaktfase, der jeg undersøker kontaktmåter og livssituasjon ved kontakt, og en interaksjonsfase (fasen etter kontakt til innflytting i klosteret). Under analysen ønsker jeg altså å fokusere på interaksjonen eller samspillet mellom på den ene siden den potensielle rekrutten med sine intensjoner og valg, og på den andre siden organisasjonens rekrutteringsstrategier. Tidligere forskning på feltet tyder på at nøkkelen til å forstå rekruttering og omvendelse, ligger nettopp i dette samspillet (Zurcher & Snow 1981:464).

Når jeg her taler om ”medlemmer”, uten å presisere nærmere, mener jeg personer som er aktive i organisasjonen, ikke nødvendigvis de som formelt er registrerte som medlemmer. ”Tilhengere” som er et videre begrep, bruker jeg om de som sympatiserer eller støtter ideologien eller det religiøse budskapet, de som er enige i sak. Hvilke forventninger som stilles til tilhengerne, beror på hvor aktivt involvert man er i organisasjonen. ISKCON har i årenes løp utviklet en bredere basis for medlemskap, slik at det er mulig å delta i bevegelsen på ulike nivåer. Et hovedskille går mellom (a) ”*de hengivne*” – kjernemedlemmer som arbeider på heltid for bevegelsen og bor i tempelet som munk og nonne; og (b) ”*Krishna Venner*” – støttemedlemmer som deltar aktivt i deler av virksomheten og besøker tempelet jevnlig, men som ellers lever et konvensjonelt liv utenfor tempelet. (En fullstendig medlemstypologi kommer i kap. 5.2.)

### *Sosialisering*

Et aktivt medlemskap i Hare Krishna bevegelsen innebærer ikke bare en tilslutning til et religiøst system, men også en ny og radikal annerledes livsstil. Den nye livsstilen inneholder

mange religiøse og sosiale normer som i betydelig grad bryter med den normative strukturen ellers i samfunnet. Derfor har minoritetsbevegelser som ISKCON behov for en gjennomgripende sosialisering av nye medlemmer. I den forbindelse spør jeg: Hva er det som karakteriserer ISKCON's livsstil? Hvordan foregår sosialiseringen av nye rekrutter, og hvor intensiv er den? Dessuten spør jeg: Hva var avgjørende for beslutningen om å flytte inn i klosteret? Med sosialisering menes her det å føre nye rekrutter inn i bestemte roller (for eksempel rollen som hengiven). Sosialiseringprosessen vil bli sett på som en forlengelse av rekrutteringsprosessen og som en del av omvendelsesprosessen. Under denne fasen vil rekrutten i økende grad identifisere seg med gruppen, med dets meningssystem og kollektive mål.<sup>4</sup>

Denne casestudien vil altså begrense seg til å omhandle de aspektene ved ISKCON som her er redegjort for. I tillegg kommer jeg i siste kapittel til å undersøke noen av endringene som har skjedd i organisasjonen og medlemskapsstrukturen i løpet av de siste ti årene. I den forbindelse er det aktuelt å gjøre en tentativ analyse av hva som førte til organisasjonens sammenbrudd.

\*

Målet for denne studien var å få kunnskap om en av de nye religiøse bevegelsene i Norge, både om deres virksomhet, organisasjon og rekruttering av medlemmer. På bakgrunn av dette fant jeg det mest hensiktsmessig å gjennomføre en kvalitativ feltstudie bestående av intervjuing og deltakende observasjon.<sup>5</sup> En slik kvalitativ tilnærming er vanlig blant sosiologer som har studert liknende bevegelser i utlandet, og dessuten en anbefalt metode når man skal studere en ukjent subkultur (Thagaard 2006: 12). Kjennskap til felten gir dataene større reliabilitet, og denne kjennskapen oppnås best gjennom personlig interaksjon med de som studeres. Feltarbeidet strakk seg over en periode på to og et halvt år, fra jeg fikk tilgang til felten i september 1994 til våren 1997. I tillegg gjorde jeg et par observasjoner i templet i 1999 og intervju med lederen i år.

Nedenfor vil jeg kort redegjøre for feltarbeidet og noen metodiske og etiske utfordringer knyttet til dette. Jeg vil først ta for meg tre metoder for datainnsamling som jeg har benyttet i hovedfagsoppgaven: deltakende observasjon, dybdeintervjuer og analyse av

---

<sup>4</sup> Sosialiseringprosessen omfatter den prosessen som på engelsk blir kalt "commitment", se for eksempel McGuire (1992:81).

<sup>5</sup> Under planleggingen av feltarbeidet og til dels skriveingen av dette kapitlet hadde jeg stor nytte av notater fra en forelesningsserie ved Blindern høsten 1993 om kvalitativ metode ved Annick Prieur.

skriftlige kilder. Dernest ønsker jeg å klarlegge mitt eget ståsted i forholdet til den religionen jeg studerer. Og til slutt redegjør jeg for framgangsmåten for analysearbeidet samt drøfter ulike syn på intervjudata.

## 2.2. Inntreden i felten

Opprinnelig hadde jeg tenkt å gjøre en studie av en annen gruppe, nemlig Den Forente Familie (Enhetsbevegelsen). Men min skriftlige henvendelse i form av brev til den norske lederen, endte med avslag. Et enstemmig styremøte hadde kommet frem til at prosjektet ikke var interessant for dem, og at de ikke kunne anbefale sine medlemmer å bruke sin dyrebare tid på å la seg intervju. Dermed måtte jeg finne en annen gruppe å studere. Valget falt på Hare Krishna bevegelsen. Skremt av tanken på å bli avvist nok engang, fant jeg det tryggest å legge om strategien; jeg ville troppe opp personlig og sondere terrenget først. En telefonsamtale fortalte meg hvor og når de hadde åpne samlinger. Neste søndag dro jeg i Krishna-tempelet. Jeg valgte bevisst å skjule min hensikt med å være der den første kvelden. Først påfølgende søndag, etter at jeg hadde fått en avtale med lederen, røpet jeg mine planer. Møtet med lederen på hans kontor gikk over all forventning. Han var entusiastisk og ville gjerne bistå så godt han kunne. Etter et langt og åpenhjertig møte (slik jeg oppfattet det), fikk jeg tilgang til felten. Med tillatelse fra den øverste lederen, kunne jeg nå gå i gang med feltarbeidet i relativ trygg forvisning om at all planlegging og forarbeide ikke ville være forgjeves. Jeg fikk tillatelse til å intervju medlemmer og være til stede i tempelet under forskjellige møter og seremonier. Klok av skade hadde jeg lært at lederen for en religiøs organisasjon er en viktig ”portvakt” som åpner eller stenger feltet for forskeren, og at personlig oppmøte gjør oppgaven med å overtale lettere. I møtet med lederen forklarte jeg ham litt om bakgrunnen for prosjektet og hva jeg ønsket å finne ut. Jeg la vekt på min taushetsplikt og nøytralitet som student og behovet for balansert kunnskap om deres religion. Den informasjonen han fikk var omtrent den samme jeg ga intervjupersonene (se appendiks 1).

## 2.3. Deltakende observasjon

Målet med deltakende observasjon var å studere det sosiale livet i bevegelsen, og å lære om religionen på den sosiale scenen der den ble utøvd. Dessuten ville feltarbeidet gi meg innsikt i den sosiale konteksten intervjuene skulle tolkes og forstås innenfor (Marshall & Rossman 1989:49). Før jeg entret felten hadde jeg ingen klar formening om hvor og hva som



skulle observeres, ganske enkelt fordi jeg ennå ikke hadde full oversikt over organisasjonens aktiviteter. Jeg bestemte meg for å begynne med søndagsfestene. Dette åpne møtet i tempelet viste seg å være en viktig samlingsplass for medlemmer, sympatisører og utenforstående gjester. Søndagsfesten (se kap. 6.5.) kom til å bli min desidert viktigste arena for deltakende observasjon. I alt deltok jeg på 32 søndagsfester i løpet av feltperioden. I tillegg besøkte jeg vegetarrestauranten sentralt i Oslo, deltok på andre arrangementer i tempelet og hadde noen sosiale treff der i forbindelse med intervjuingen. Det lengste sammenhengende oppholdet i felten ble en særdeles opplevelserik Krishna-festival utenfor Stockholm som varte i tre lange dager. Bortsett fra oppholdet i Sverige, hadde jeg rikelig anledning til å trekke meg ut av felten når jeg følte behov for det. På søndagsfestene dukket jeg vanligvis opp fra én til en halv time før seremoniene startet kl. 16:30, og ble der til de siste vendte snuta hjemover ved 19-20-tiden. Merkelig nok hadde jeg en klar forestilling om hvor i geografien "feltgrensa" gikk. Da jeg var ute av gata tempelet lå i, kunne jeg tenne en sigarett og puste friere, feltarbeidet var over. Straks jeg var ute av felten, gjerne på toget hjem, begynte jeg å nedtegne observasjoner og inntrykk. Jeg brukte en liten notisblokk som alltid var tilgjengelig, og leilighetsvis under feltarbeidet trakk jeg meg unna (for eksempel en tur på toalettet) for å notere stikkord. Feltnotatene skrev jeg for det meste etter hukommelsen, som regel samme kveld eller dagen etter. Til sammen omfatter feltnotatene over 400 håndskrevne sider. Notatene som stadig ble mer systematiske, inneholdt opplisting og gruppering av hvem som befant seg der, hvor mange og grad av deltakelse. På den måten fikk jeg suksessivt kartlagt en del av det interne nettverket i bevegelsen. Oversikten over faste deltakere (hvem som var "hengivne" og hvem som var "Krishna venner") gjorde det også enklere å plukke ut nykommere og til en viss grad følge med på tilsiget av medlemmer. Ellers skrev jeg alltid et resymé av foredragene, beskrev episoder som jeg oppfattet som betydningsfulle, noterte ned all relevant informasjon som jeg kom over, og gjenga deler av samtaler jeg hadde hatt med personer (med ulik tilknytning til bevegelsen) som jeg traff i felten. Strategiene for feltarbeidet utviklet seg underveis. Blant de utfordringene jeg tidlig måtte ta stilling til, var grad av åpenhet, grad av deltakelse og utforming av rollen som forskerstudent.

### *Grad av åpenhet*

Ute i felten var jeg åpen om mine motiver for å være der. Jeg fortalte de menneskene jeg traff at jeg skulle skrive en hovedoppgave om ISKCON, riktignok bare i situasjoner hvor det falt naturlig å opplyse om det, eller når jeg ble spurt direkte, noe som forekom ofte. Under

feltarbeidet gjorde jeg den erfaringen at grad av åpenhet var noe jeg måtte regulere fra situasjon til situasjon. For stor grad av åpenhet kunne vekke for mye oppmerksomhet, mens for liten åpenhet kunne føre til at jeg viklet meg inn i usannheter. Et eksempel på overdreven ærlighet kunne være å rekke opp hånda, når predikanten spør: ”er det noen her som *ikke* tror på Gud?” Jeg var opptatt av å holde en lav profil, og ikke forstyrre den sosiale samhandlingen jeg ønsket å studere. På søndagsfesten var det ofte mange gjester, da var det lett for meg å forsvinne i mengden. Å sitte passivt i tempelrommet og observere alt som skjedde rundt meg, var en taktikk jeg ofte tydde til. I andre sammenhenger der kun hengivne var til stede, var det umulig ikke å stikke seg ut.

Full åpenhet omkring min virksomhet hadde mange fordeler. Jeg fikk tilgang til enkelte skriftlige dokumenter. Dessuten fikk jeg rik anledning til å stille alle de spørsmålene jeg ønsket å stille, og de hengivne var hele tiden beredt til å lære meg alt de kunne. Som forskerstudent var det lettere for meg enn for mange medlemmer å få kontakt med lederen. Samtalene med ham, ble en rik kilde til informasjon. Han kunne sågar innvie meg i planer for driften, av og til før andre fikk rede på det.

### *Grad av deltakelse*

Grad av deltakelse var heller ikke noe jeg hadde bestemt meg for på forhånd. Når sant skal sies, ønsket jeg å forholde meg så passiv som overhodet mulig, i alle fall hva religiøse aktiviteter angikk. Målet var å observere og samle inn opplysninger som kunne besvare problemstillingene. Deltakelsen var slik sett pragmatisk betinget. Som feltforsker er det imidlertid verken mulig eller ønskelig å kun være en passiv observatør, en flue på veggen. I større eller mindre grad er man nødt til å delta i det selvsamme sosiale liv man har til hensikt å studere. Jeg hadde lest at gjennom deltakelse i ulike sosiale aktiviteter, kan feltforskeren lære miljøet og kulturen å kjenne, og som enhver nykommer må man tilegne seg nye sosiale omgangsformer og normer for å overleve sosialt (Hammersley & Atkinson 1987:28-29). Ettersom jeg selv ikke er en Krishna-tilhenger (se nedenfor), måtte jeg hele tiden vurdere hvordan jeg skulle forholde meg til religiøse ritualer. Det skulle vise seg å bli enklere enn jeg hadde fryktet. Det var akseptert å være ”gjest” eller ”turist” i tempelet. Jeg opplevde sjeldent et sosialt press mot å delta mer aktivt i *chanting* av Hare Krishna eller dans og sang. Det var stort sett helt greit bare å sitte passivt og følge med på det som skjedde. Mange sympatisører gjorde akkurat det samme. Min deltakelse i denne type ritualer begrenset seg stort sett til å sitte rolig, klappe litt i hendene og synge med i ny og ne.

I ISKCON er religion livsstil. Så utfordringen blir mer et spørsmål om i hvor stor grad man som forsker skal tilegne seg livsstilen. Når jeg var ute i felten, kom jeg av og til i tvil om det for eksempel var riktig av meg å ta i bruk tilhengernes hilsen: ”Haribol!” og ”Hare Krishna!”. Jeg nølte med å ta disse ordene i min munn, fordi jeg var redd for å fremstå som falsk, redd for å lure noen til å tro at jeg mente noe med det. Likevel syntes jeg av og til det var på sin plass, som i følgende eksempel hentet fra festivalen utenfor Stockholm:

”Det var en stille og solrik morgen. På munkers vis, med håndkledet rundt midjen, bega jeg meg til dusjen i den gule bygningen. Også denne morgenen unngikk jeg kø, denne gangen var jeg blant de sene. En munk sang i dusjen: *‘Hare Krishna, Hare Krishna...’* Undertiden ropte han *Hare Krishna* som om han forventet at jeg skulle svare. Dersom jeg hadde vært en hengiven, ville jeg sikkert gjort det også, men siden jeg kun var en ‘turist’, sa jeg ingenting og fortsatte med å pakke ned sakene mine i toalettveska. Han ga seg imidlertid ikke. Kanskje det er en måte å si ‘god morgen’ på, tenkte jeg; best å være høflig; dessuten var det ingen andre enn oss to på badet akkurat da. Så jeg ropte: *‘Hare Krishna’*, idet jeg gikk ut døra” (Feltnotat 06.09.1996).

Her etterlever jeg ”vedisk standard” som de gjerne kaller normsystemet, på to punkter: jeg dekker meg til på badet og jeg hilser Hare Krishna. Det første gjør jeg for å unngå å provosere, og det andre for å utvise høflighet. To viktige prinsipper for opptreden i felten som viste vei i denne og andre liknende situasjoner.

### *Forskerrollen*

En annen grunn til at jeg var forsiktig med å tilpasse meg bevegelsens livsstil var forsøket på å etablere en forskerrolle. Jeg ville at medlemmene skulle akseptere min uavhengige rolle som forsker. En slags observatørstatus ville gi meg større handlingsrom, slik at jeg ikke ble bundet av ”vedisk standard”, men kunne fritt velge å følge den når det ville tjene mitt formål og la være når det ville virke kunstig og unødvendig for prosjektet. Ideelt sett ønsket jeg uhindret å kunne gå inn i og ut av ulike sosiale situasjoner og kontekster. Jeg forsøkte å etablere nærhet for å oppnå størst mulig forståelse, men samtidig opprettholde en viss distanse for ikke å forstyrre miljøet unødig, og ikke minst for å unngå og bli for mye involvert. Men jeg måtte etter hvert bare innfinne meg med, at de hengivne oppfattet meg like mye som et potensielt medlem som en forskerstudent. Allerede samme dag som jeg fikk grønt lys av lederen, spurte en hengiven hvorfor jeg hadde valgt å studere akkurat ISKCON. Jeg svarte som sant var, at valget var rent tilfeldig (ISKCON var jo heller ikke mitt førstevalg). Etter reaksjonen å dømme, ble ikke begrunnelsen uten videre akseptert. For de hengivne er det opplagt at Krishna alltid har en finger med i spillet: ”Det kunne ikke være tilfeldig”. Jeg

følte at jeg ville fornærme vedkommende hvis jeg ikke innrømmet en viss interesse også for det religiøse. I diplomatiske vendinger ga jeg uttrykk for en generell interesse for religion, uten å nevne at denne interessen bunner i en kunnskapssøken snarere enn en åndelig søken. Således ble jeg "tvunget" til å definere meg selv som en religiøst interessert person. Bortsett fra at jeg til tider opplevde det som litt slitsomt at de hengivne var vel så opptatt av min åndelige utvikling som av studieprosjektet, ble aldri den rollen de tilskrev meg et problem. Tvert imot hjalp den meg til lettere å bli en del av miljøet. ("Han som skriver om oss".)

Omvendelsesforsøk var noe jeg håpet å bli utsatt for, naturlig nok, siden jeg da ville få anledning til å føle fremgangsmåten på kroppen. Jeg var altså forberedt på at det kunne skje, men da det skjedde, kom framstøtet likevel uventet. Og jeg opplevde forkynnelsen der og da som plagsom. Enda jeg var fullt klar over hvilken nytte mitt prosjekt hadde av dette (og alt ble naturligvis sirlig notert ned etterpå og analysert), kunne jeg ikke avholde meg fra å ønske meg langt vekk. Episoden var nok mer følelsesmessig belastende enn jeg hadde trodd på forhånd, men for feltarbeidets del var den uvurderlig. Ubehagelig var det, fordi det angikk min person. På en måte klarte han å avkle meg forskerstatusen; jeg var ikke lenger beskyttet av forskerrollen.

En utfordring som den deltakende observatøren står overfor, er balanseringen mellom nærhet og distanse til de menneskene man studerer. Nærhet er nødvendig for å bygge opp et tillitsforhold, og en forutsetning for å forsøke å forstå andre mennesker på deres egne premisser. Innenfor hermeneutikken regnes det som et ideal å søke en innvendig forståelse av aktørens handlinger. Man bestreber seg på å forstå handlingene fra aktørens ståsted. Men nære personlige relasjoner kan gjøre at forskeren mister det analytiske overblikket. Blir den analytiske distansen for liten og innenfra perspektivet for dominerende, risikerer man ikke å se skogen for bare trær. Poenget er ikke at nære vennskapelige relasjoner forringer forskningen, men at det er viktig å bevare et utenfra perspektiv, eller rettere sagt: et sosiologisk perspektiv. Jeg forsøkte å veksle mellom nærhet og distanse ved å trekke meg ut av felten, som nevnt gikk det som regel en uke mellom vært besøk i tempelet. Under festivalen i Sverige måtte jeg ved noen anledninger snike meg unna, når jeg følte at påvirkningen ble for intens. Det hendte da at jeg fikk assosiasjoner til det klassiske fenomenet "go native":

Jeg merket med meg selv hvor lett det var å glemme hvorfor jeg var der. Mine personlige tanker om religion generelt og Krishna-ideologien spesielt, begynte å få overhånd; dessuten begynte jeg å tenke på deres premisser. Jeg fikk blant annet dårlig samvittighet for å røyke, og innbilte meg sågar at Gud så meg. Ikke nok med det, jeg begynte nesten å tro på de hengivne når de påstod at festivalen ville være "nektar" for meg. Jeg tenkte at litt god karma ikke ville skade. Jo mer jeg tilegnet meg deres verden gjennom innlevelse og deltakelse i den hensikt å forstå dem best mulig, desto mer begynte jeg å tenke

som en innfødt. Jeg følte at jeg stod med et ben innenfor og et ben utenfor, akkurat slik X (en munk) så treffende hadde beskrevet det. I motsetning til ham, valgte jeg å trekke meg ut. Jeg måtte ta meg selv i nakken, og minne meg selv på at jeg driver feltforskning. Straks jeg trakk meg tilbake [i skogen], gjenvant jeg mitt sunne utenfra perspektiv. Røykepausen ga meg nettopp det pusterommet jeg trengte... (Feltnotat 05.09. 1996).

## 2.4. Kvalitative intervjuer

Dybdeintervjuer med medlemmer av utgjør den største delen av datamaterialet som benyttes i oppgaven. Det dreier seg om kvalitative intervju, der jeg valgte et opplegg med standardiserte spørsmål med åpne svaralternativer. Det vil si at spørsmålene ble formulert på forhånd, men ikke nødvendigvis lest opp ordrett. Jeg ønsket at intervjupersonene skulle fortelle mest mulig fritt, og jeg oppfordret til det. Spørsmålene strukturerte samtalen. For å kunne fange opp uforutsette sider ved de fenomen som skulle studeres, valgte jeg et fleksibelt opplegg. I intervjukjemaet sorterte jeg spørsmålene etter ulike temaer bestemt av problemstillingene.

Til sammen gjennomførte jeg 13 intervju med personer bosatt i Oslo. Utvalget består av 8 fulltidsmedlemmer, altså "hengivne", derav 4 kvinner og 4 menn, samt 5 deltidsmedlemmer, såkalte "Krishnavenner", derav 1 kvinne og 4 menn. Ut fra problemstillingen var det interessant å sammenlikne disse to gruppene. Utvalget er strategisk. Jeg var opptatt av spredning med hensyn til viktige variabler som alder, kjønn, sivilstand og ansiennitet i bevegelsen. Jeg plukket ut intervjupersonene, hovedsakelig basert på de nevnte kriteriene og tok kontakt med dem i forbindelse med søndagsfesten. Ingen valgte seg selv. Og for ordens skyld bør jeg kanskje nevne at ingen i ISKCON's ledelse hadde noen innflytelse på denne prosessen. De forsøkte aldri å påvirke utvelgelsen av informanter eller andre forhold som hadde med intervjuene å gjøre. Jeg kunne uhindret – og diskret – ta kontakt med aktuelle intervjupersoner og gjøre avtale om tid og sted. I det tidsrommet intervjuene ble gjennomført, bodde det 10 voksne nordmenn i tempelet. Ved å intervju 8 av disse og ved å bli kjent med alle som bodde der (gjennom uformelle samtaler, tempelsnakk og medieoppslag), var utvalget trolig representativt for denne gruppen i Norge. Gruppen av "Krishna venner" og sympatisører med enda løsere tilknytning var imidlertid veldig sammensatt, og de fem jeg intervjuet er ikke typiske. Målet er å prøve å forstå fenomenet i sin dybde, ikke bredde; og å forsøke og nå frem til en helhetlig *forståelse*, ikke en representativ oversikt. Det som er viktig å få frem her, er at utvalget av deltidsmedlemmer tilhørte en gruppe som definerte seg selv som *Krishnavenner* og som var relativt aktive i miljøet rundt tempelet. For øvrig hadde de

ulikt forhold til bevegelsen; en var inder, to var eksmunter, en hadde planer om å bli og en hadde ingen sådanne planer.

Intervjuene hadde en varighet på 1-2 timer. Jeg brukte båndopptaker under intervjuet, og utskriftene av materialet omfatter ca. 450 maskinskrevne sider. I tillegg beskrev jeg intervjupersonene og noterte ned detaljer rundt intervjusituasjonen: Hvor og når intervjuet ble gjennomført, beskrivelse av omgivelsene og hva som skjedde rundt. Jeg lot det være opp til intervjupersonene selv å avgjøre når og hvor intervjuet skulle finne sted. Alle de hengivne ønsket å bli intervjuet i tempelet. For dem var dette hjemmebane. I tillegg ønsket tre av deltidsmedlemmene av praktiske grunner (de skulle likevel i tempelet den dagen) også å bli intervjuet der. Siden omgivelsene er med på å prege intervjusituasjonen, er det viktig å finne et sted der intervjupersonene føler seg hjemme og trygge på at ingen andre kan lytte til samtalen. Jeg var derfor i utgangspunktet skeptisk til å benytte lokaler i tempelet; ville informantene snakke åpent om forholdene i tempelet og relasjonene til ledelsen etc.? Det forekom ingen forstyrrelser eller avbrytelser av betydning under intervjuene, men i hvilken grad stedet påvirket intervjupersonenes åpenhet er det umulig å si noe sikkert om.

## 2.5. Skriftlige og elektroniske kilder

Skriftlige kilder utgjorde et verdifullt supplement til intervju- og feltdata. I en sosiologisk studie av en religiøs bevegelse er det nødvendig å skaffe seg innsikt i skriftgrunnlaget for religionen. Bøkene til Prabhupada ble brukt som kilde i analysen av ideologien og i noen grad andre aspekter ved organisasjonen. Jeg har benyttet følgende kilder: Bevegelsens religiøse bøker (når det gjelder hvilke: se egen ISKCON-litteraturliste i appendiks 2!), tidsskriftet *ISKCON Communications Journal*, brosjyrer, blader og aviser utgitt av bevegelsen (for eksempel det eneste nummeret av *Krishna Posten*, brosjyrer i forbindelse med hundreårsjubileet til Prabhupada, 1996), reklamemateriell, diverse avisartikler og reportasjer i ukeblad (flere av medlemmene har stått frem i media og fortalt sine livshistorier) og internett. ISKCON har sine offisielle nettsider (*iskcon.com*; *iskcon.org*; *harekrishna.com*; *vnn.org*) og i tillegg finnes det en rekke andre nettsteder med relatert informasjon, for eksempel "VADA"; *chakra.org*. Nettstedene som jeg fant frem til i 1998, hjalp meg med oppdateringer primært i forbindelse med kapitel 8.

## 2.6. Mitt ståsted

Feltforskning er på mange måter en ensom vandring på kanten av forræderiet – det doble forræderi. Forskeren står i fare for å forråde forskerfellesskapet og de vitenskapelige idealene, ved å innta en sympatisk og subjektiv posisjon i forhold til den gruppen man studerer. Samtidig kan de utforskede føle seg sveket av forskeren når denne i analysen tegner et sosiologisk bilde av en virkelighet som for dem er dypt personlig og religiøs. Tegnet på at man har lykket med sitt prosjekt er kanskje at man blir møtt med kritikk fra begge hold.

Balansering mellom sympati og antipati, nærhet og distanse, er særlig påtakelig når man studerer en religiøs bevegelse, og forskerens eget livssyn trekkes inn i arbeidet enten man vil det eller ikke. Det er gode grunner å anta at analysearbeidet vil påvirkes av forskerens syn på religion, holdninger til gruppen som studeres og syn på vitenskap. Derfor vil jeg her klargjøre mitt ståsted i forhold dette. Åpenhet omkring disse temaene er viktig for at andre senere skal kunne gå arbeidet nærmere etter i sømmene og vurdere konklusjonene. Jeg mener dessuten at åpenhet om eget livssyn og egne verdipremisser er i tråd med generell forskeretikk, en form for vitenskapelig redelighet (eller god forskerskikk).

Mitt livssyn er ikke-religiøst. Jeg står riktignok fremdeles oppført som medlem av Den norske kirke, men medlemskapet har alltid vært passivt, og når jeg ikke har meldt meg ut ennå skyldes dette, når sant skal sies, ren sommel. Jeg anser meg selv for å være humanist. Etter min mening bør moral og etiske regler ha et mellommenneskelig fundament, ikke være basert på forholdet mellom gud og mennesker. Jeg har ingen gudstro. Men som agnostiker, ville jeg svart ”vet ikke” på spørsmålet: ”finnes det en gud?” Jeg er altså ikke selv tilhenger av Krishnabevegelsen. Hovedoppgaven er ment å være en deskriptiv og teoretisk analyse. Jeg ønsker ikke å ta stilling til sannhetsgehalten i religionen.

## 2.7. Framgangsmåten for analysen

Analysearbeidet foregikk parallelt med datainnsamlingen. Noe av det første jeg gjorde for å skaffe meg en oversikt, var å standardisere feltnotatene slik at det ble lettere for meg å finne frem i teksten. Jeg brukte alltid en bred marg (til notering av stikkord og koder); rekkefølgen på noteringen ble fastsatt (begivenhetene ble hovedsakelig ordnet kronologisk, begynte med hvem som var til stede, hvor mange, fortsatte med tempelseremoniene, foredraget etc.); satte fiktive navn på flittige tempelgjengere (det ga meg en uvurderlig oversikt over antallet aktive tilhengere); laget kort og skjematisk sammendrag av hver søndagsfest (inkludert matrise over datoer, antall deltakere, foredragsholdere og -temaer);

understrekning av viktige setninger. Og jeg systematiserte materialet ved å sette sammen informasjon om sentrale enkeltpersoner fra feltnotater og intervjuer og laget en mappe på hver av dem.

Som ledd i en analyse på langs, lagde jeg sammenfattende portretter av intervjupersonene, en kortversjon av intervjuene supplert med tilleggsinformasjon fra feltnotatene. En slik narrativ strukturering gjorde det lettere å oppdage mønstre og tendenser i materialet. Portrettet var et supplement til materialet som helhet. I analysen dro jeg nytte av kryssreferanser, siden intervjupersonene tilhører et lite og avgrenset miljø, der nesten alle kjenner nesten alle. Jeg forsøkte å oppnå en helhetlig forståelse av materialet ved å kombinere tematisk analyse på tvers og en personsentrert analyse på langs.

## 2.8. Biografisk rekonstruksjon

I følge Snow & Machalek (1984:175) er den analytiske statusen til medlemmenes redegjørelser et uløst metodeproblem. Dette temaet er spesielt viktig, fordi forskningen på omvendelser er hovedsakelig basert på konvertittenes egne beretninger. Mange har, naturlig nok, hatt en tendens til å stole for mye på konvertittenes utsagn. I den metodologiske og epistemologiske debatten omkring dette temaet, har imidlertid stadig flere sosiologer utfordret denne forståelsen av data, og hevdet at det kan føre galt av sted dersom man behandler beretningene som objektive fakta. I en undersøkelse av omvendelse til Jehovas Vitner, påviser den britiske sosiologen James A. Beckford (1978) at omvendelsesberetningene er betinget av ideologiske og organisatoriske omstendigheter. Konvertittenes redegjørelser synes å være konstruerte i samsvar med gruppens spesifikke retningslinjer eller idealer for å fortolke bestemte erfaringer som en religiøs omvendelse. Det vi får vite gjennom intervjuene er med andre ord ikke nødvendigvis det som faktisk skjedde, men kan like gjerne forstås som legitimering av handlingsvalg eller som en narrativ strukturering. Beretningene rekonstrueres også over tid i tråd med for eksempel åndelig vekst, i tillegg til ideologiske og organisatoriske endringer. At beretningene er sosialt konstruerte, bekreftes ytterligere av den retrospektive karakteren ved historiene. Mennesket tolker og omtolker sitt liv hele tiden på grunnlag av en selektiv hukommelse. Som Peter Berger skriver: "Når vi husker fortida, rekonstruerer vi den i samsvar med våre nåværende ideer om hva som er viktig og hva som ikke er så viktig" (Berger 1991:64). Denne biografiske rekonstruksjonen blir forsterket blant nyomvendte, fordi en omvendelse trolig representerer en fundamental endring av identitet, og fordi de til stadighet blir oppfordret til å forklare og beskrive hvordan de forandret seg. Som datakilde



blir dermed omvendelsesberetningene upålitelige (Snow & Machalek 1984:175-78). Kritikere av dette konstruktivistiske perspektivet hevder på sin side at forskeren kan gå for langt i retning av ikke å ta aktørens redegjørelse for sine egne motiver og handlinger på alvor (Wallis & Bruce 1986:11-46).

I denne debatten kommer det frem ulike kunnskapssyn, nærmere bestemt ulike syn på intervjudata i studier av omvendelser. Å behandle intervjudataene som en direkte og objektiv kilde til kunnskap om hva som virkelig skjedde (en form for positivisme), blir naivt og villedende. Som forsker må man selvsagt ta på alvor det som sies av intervjupersonen, men samtidig må man forstå intervjudataene som informantens subjektive fortolkning av situasjonen formidlet i ettertid. Et postmoderne perspektiv som legger vekt på den sosiale konstruksjonen av virkeligheten – som først finner sted i interaksjonen mellom en potensiell konvertitt og misjonæren på misjonsmarken, dernest mellom intervjuperson og intervjuer i intervjusituasjonen, og til slutt i den vitenskapelige diskursen på universitetene – kan være en nyttig tilnærming (jfr. Kvale 1997). Veien å gå er trolig å forsøke å foreta en dekonstruksjon av omvendelsesberetningen, med andre ord gjøre konstruksjonen til et tema for analysen, slik Snow & Machalek (1984:178) foreslår. Dette er hva jeg har forsøkt å gjøre i kapitel 6.6. om omvendelsesberetningene. Generelt er det vanskelig (kanskje umulig) å få innsikt i en persons motiver for en handling.

### 3. På vei til Krishna

ISKCON's ideologi bygger på bøkene til organisasjonens stifter, Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Den lærde gurun oversatte en rekke av hinduismens hellige tekster fra sanskrit til engelsk. Til sammen utga han over 40 bøker på organisasjonens eget forlag (Bhaktivedanta Book Trust) med oversettelser, kommentarer og utlegging av tekstene. I dette kapitlet skal jeg ta for meg ideologien og redegjøre for den religiøse tradisjonen ISKCON tilhører. Ideologi refererer her til et sett av trosforestillinger og verdier som legitimerer organisasjonens mål og praksis. For å synliggjøre hvordan ideologien kan fremme mobilisering og rekruttering av medlemmer, vil jeg benytte et analytisk skjema foreslått av den amerikanske sosiologen David Snow (1987) og dele ideologien inn i tre komponenter: (a) En diagnose av sider ved livet som problematiske eller syndige. (b) En løsning på problemet og en fremgangsmåte for å oppnå et lykkelig liv og en bedre verden. (c) For å sikre aktiv oppslutning om nettopp deres trossamfunn, kan ideologien produsere motivasjon for kollektiv handling, det vil si begrunne og rettferdiggjøre hvorfor det lønner seg å delta i deres organisasjon (Snow 1987: 163). Men først vil jeg plassere ISKCON innenfor en religionshistorisk sammenheng.

### 3.1. Misjonerende guru-bevegelse

Hinduismen har primært vært indernes religion. "En hindu" defineres gjerne som en person født av hinduforeldre. I tillegg til å være en etnisk religion, er den sterkt stedsbundet; den hører hjemme i det mytiske landet *Bharata* som omfatter dagens India og store deler av Sør-Asia. Hinduer har derfor i liten grad drevet misjon. Men enkeltstående guruer eller gurubevegelser har de siste hundre år spredt sine religiøse ideer utenfor Sør-Asia. Og derved har de – sammen med utvandrede hinduer – bidratt til å gjøre hinduismen til en verdensreligion, en religion med global utbredelse. Først ute var *Vivekananda* (1863-1902) som representerte hinduismen ved *The World Parliament of Religions* i Chicago i 1893. På denne første konferansen for verdensreligionene holdt han en oppsiktsvekkende tale, der han fremførte noen av hinduismens sentrale tanker (for eksempel reinkarnasjon). Vivekananda fikk flere tilhengere i Vesten, og hans suksess banet veien for andre guruer som ville prøve seg (Gilhus & Mikaelsson 1998: 80-82; Jacobsen 2003: 240-41). På 1960-tallet dukket det opp en ny og større bølge med misjonerende gurubevegelser. Prabhupada var en av flere guruer som reiste til USA etter at den amerikanske presidenten, Lyndon B. Johnson, opphevet *The Oriental Exclusion Act* i 1965. Opphevelsen av denne loven fjernet et juridisk hinder for asiatisk misjon som hadde vært der i 50 år (Melton 1987:52). En rekke hinduguruer med ulikt

budskap reiste verden rundt for å forkynne og delta på forskjellige religiøse seminarer og arrangementer. Og flere har stiftet misjonsorganisasjoner. Den hittil mest fremgangsrike organisasjonen er nettopp ISKCON.<sup>6</sup>

ISKCON's grunnlegger kom fra et religiøst hjem. Prabhupada ble født i Calcutta i 1896.<sup>7</sup> Hans familienavn var Abhay Charan De. Faren, Gour Mohan De, var kleshandler, og tilhørte et velstående aristokrati av handelsmenn i India. Begge foreldrene var *krishnaitter*, det vil si at de dyrket guden Krishna. Foruten religiøs skoling sørget familien for at Abhay fikk en god utdanning på et britisk universitet i Calcutta, og et ekteskap ble arrangert med Radharani Datta, datteren til en kjøpmannsfamilie. Charan De ble utdannet farmasøyt, og i 30 år drev han utstrakt forretningsvirksomhet. Da han av forretningsgrunner tok med seg sin familie og flyttet til Allahabad i 1932, ble han initiert som disippel av guruen *Bhaktisiddhanta Sarasvati*, kjent leder for *vaishnava* organisasjonen, *Gaudiya Math*. På guruens dødsleie, fire år senere, lovet Abhay å bringe læren om *Krishnabevissthet* til den engelskspråklige verden. Mange år med religiøse studier tok til. Blant mye annet opprettet han et religiøst tidsskrift *Back To Godhead* (som ISKCON har fortsatt å gi ut). I den offisielle biografien fortelles det om en konflikt mellom Abhay som brukte alle pengene på misjonsarbeidet, og familien hans som ville at han skulle bruke mer tid på forretninger og familie (Satsvarupa 1993:16-17). Konflikten endte med at han 56 år gammel pensjonerte seg, forlot familien sin for godt og ble en omvandrende asket. Det innbar at han kunne konsentrere seg fullt om å forberede misjonsoppdraget. Han fikk nå den religiøse tittelen *Bhaktivedanta Swami Prabhupada*. I 1965 reiste han til New York for å spre en mer enn tusen år gamle Krishna-dyrkelsen. Vi skal se nærmere på den religiøse tradisjonen han representerte som kalles *gaudiya-vaishnavisme*.

### 3.2. ISKCON's religionshistoriske forankring

---

<sup>6</sup> Blant de mer kjente og vellykkede guruene som også har organisasjoner i Norge er Maharishi Mahesh Yogi (Transcendental Meditasjon), Sri Praghat Ranjan Sarkar (Ananda Marga), Meher Baba (Meher Baba bevegelsen), Bhagwan Shree Rajneesh (Oshobevegelsen), Maharaj Ji (Divine Light Mission), Sri Sri Ravi Shankar (Art of Living Foundation) og dessuten Swami Ananda Acharya, den legendariske guruen fra Alvdal i Østerdalen. Graven hans på toppen av Tronfjell er noe så sjeldent som et hinduistisk kultsted på norsk jord.

<sup>7</sup> Opplysningene om Prabhupada's bakgrunn er hentet fra bevegelsens offisielle biografi om stifteren ført i pennen av Satsvarupa dasa Goswami (1993), Prabhupada's nære medarbeider og senere utnevnt som guru. Han blir av flere forskere (bla. Shinn & Bromley 1989: 30) anerkjent som en pålitelig kilde.

Hinduismen kjennetegnes ved et mangfold av religiøse praksiser og uttrykk, og det finnes uttallige guder. Den er den eldste av verdensreligionene og har den største samlingen av hellige skrifter. Religionen har ingen stifter og mangler en felles kirkeorganisasjonen. Derfor er ikke hinduismen en religion, men snarere et "samlenavn på en familie av religiøse retninger" (Jacobsen 2003: 13). *Vaishnavismen* som ISKCON tilhører, betegner de hinduene som tilber Krishna, Rama eller Vishnu – en av dem eller alle.<sup>8</sup> I ISKCON er de monoteister og tilber Krishna som en allmektig personlig guddom.<sup>9</sup> Krishna som betyr "den mørke", er en mangslungen gud. I den indiske mytologien er han først og fremst kjent som en inkarnasjon av guden Vishnu. Krishna er ved siden av Rama, Vishnus viktigste *avatara*, den som stiger ned til jorda for å gjenopprette den kosmiske orden (*dharma*), hver gang noe truer den. En stor gruppe hinduer dyrker likevel Krishna som den høyeste gud. Krishna er mest populær i Nord-India, mens Vishnu dominerer i sør. I et av de mest kjente religiøse skriftet innen hinduismen, *Bhagavadgita* ("Herrens Sang"),<sup>10</sup> opptrer Krishna som vognfører for prinsen Arjuna. Under en filosofisk dialog mellom de to på slagmarken åpenbarer Krishna seg som "universets herre" (Vishnu). Lærediktet inneholder læren om reinkarnasjon og karma, og hengivelse (*bhakti*) til en personlige gud, fremsettes som den ideelle religiøse holdningen og en hovedvei til åndelig frigjøring (*moksha*). Ifølge Prabhupada (1983:13) rommer *Bhagavadgita* en "fullkommen visdom" om livet og den menneskelige tilværelse. For Prabhupada og hans tilhengere er *Bhagavadgita* det viktigste åpenbaringsskriftet. De anser skriften for å inneholde Guds ord. Deres tolkning er altså bokstavtro. I *Bhagavadgita* fremstår Krishna som en konservativ forsvarer av samfunnsordenen. Han overbeviser Arjuna som har lagt ned våpnene, at det er hans samfunnsplikt som medlem av krigerkassen å gå til (hellig) krig for å forsvare de religiøse idealene.

I en annen viktig hellige tekst for ISKCON, *Srimad Bhagavatam*,<sup>11</sup> møter vi Krishna som lekende barn og tyv. I en kjent historie stjeler han smør i en landsby og selger det til apene i skogen. Således krenker Krishna samfunnets moralske orden, og fremstår dermed som en gud som står over lov og orden. *Srimad Bhagavatam* forteller om Krishnas bedrifter på jorda for 5000 år siden. Det fortelles at Krishna i sin ungdom var en storsjarmør som forførte

---

<sup>8</sup> Det samme gruppen blir også betegnet som vishnuitter, og er den største retningen innen hinduismen med 700 millioner tilhengere (Jacobsen 2003:95). Vishnu og Shiva er hovedgudene i hinduismen, i tillegg finnes det utallige lokale guder og en guddinnetradisjon (shaktismen). Det er vanlig å skille mellom teister, de som tilber en personifisert gud (det gjelder for det store flertallet av hinduene), og monister som oppfatter gud som en upersonlig kraft ( gjerne kalt *brahman*, som kan bety verdensaltet).

<sup>9</sup> Flere av ISKCON's indiske medlemmer er polyteister, men har Krishna som "en favoritt gud".

<sup>10</sup> En del av det store indiske eposet *Mahabharata*. *Bhagavadgita* er skrevet på sanskrit omkring århundrene før og etter begynnelsen av vår tidsregning.

<sup>11</sup> Tilsvarende *Bhagavata Purana*, en samling mytiske fortellinger om særlig Krishna fra 900-tallet e.v.t.

kvinner, endog gifte kvinner. ISKCON dyrker Krishna først og fremst som Govinda, ”kuhyrden” (et av gudens uttallige navn). Govinda gjetet kuene og lekte erotisk med *gopiene* (hyrdepikene) i Vrindavans skoger. Stevnemøtene i skogen, især med Radha (også dyrket som guddinne), hans elskerinne, er et populært motiv i vaishnavismens kunst og diktning. Krishna (med blå hud) er ofte avbildet med fløyte som han brukte for å lokke til seg *gopiene*. Deres forelskelse og lengsel etter Krishna er en metafor for de hengivnes (som Krishna-tilhengerne liker å kalle seg) lengsel etter forening med gud.

Den emosjonelle hengivelsen til en personlig gud som preger ISKCON’s religiøse praksis, er typisk for *bhakti-religiøsitet* som begynte å sette sitt preg på *vaishnavismen* på 600-tallet. Det dreier seg om en fromhetsbevegelse som forkynner hengivelse som den viktigste frelsesveien, en vei som er åpen for alle uavhengig av kaste og som ikke krever inngående kjennskap til filosofiske systemer. Innenfor *bhakti* kan man tilbe gud gjennom offerritualer (*puja*) foran et enkelt alter hjemme, gjennom sang og musikk og ved å besøke templene. Det gjør *bhakti* populær, og den er utbredt blant millioner av hinduer.

En av de største og viktigste fornyerne av *bhakti-religiøsitet* var den bengalske mystikeren *Chaitanya* (1486-1533), som ISKCON har arvet sine hovedideer og forkynningspraksis fra. *Chaitanya* ble berømt for sin eiendommelige lovprisning av Krishna ved å synge og danse ekstatisk gjennom landsbygatene. Budskapet var en universell kjærlighet, og at alle guder er manifestasjoner av den ene sanne gud, Krishna. *Chaitanyas* ord er like betydningsfulle for mange vaishnavar i dag som Bibelens ord er for kristne. ”Syng alltid Krishnas navn!” forkynte han, og chanting av Hare Krishna mantraet som var et sentralt element ved hans misjon, ble ISKCON’s varemerke. Av ISKCON anses *Chaitanya* for å være en inkarnasjon av Krishna og Radha i en og samme person. Ifølge ISKCON var dette sist gang Krishna befant seg på jorda, altså for mindre enn 500 år siden. *Chaitanya* skrev ingenting selv; hans teologi ble senere nedtegnet og systematisert av hans disipler, de såkalte *seks Goswamiene*. *Gaudiya-vaishnavismen* som retningen het, fikk ny vekst da Prabhupada’s guru *Bhaktisiddhantha Sarasvati* grunnla *Gaudiya Math* på begynnelsen av 1900-tallet, en organisasjon som fortsatt eksisterer.<sup>12</sup>

I denne hovedoppgaven bruker jeg, for enkelthets skyld, termen *Krishnabevegelsen* synonymt med ISKCON, selv om ISKCON bare er én av mange ulike organisasjoner innen *Krishnabevegelsen*. Blant disse finner også grupper som har gått ut av ISKCON, for eksempel *Kirtan Hall* (Rochford 1989: 163).

---

<sup>12</sup> I Norge opererer en gruppe under navnet *Shri Chaitanya Saraswat Math*.

### 3.3. Problemet: Materiell bevissthet

Tilværelsens fundamentale *problem*, i henhold til Krishnabevegelsens ideologi, er menneskets lidelse i en materialistisk og gudsforlatt verden. Mennesket lider, fordi dets opprinnelige kjærlighetsforhold til Krishna har blitt fordervet av sinnets begjær etter kroppslig sansenyttelse og materielle goder (Prabhupada 1983:204). Ført bak lyset av en demonisk illusjon (*maya*), oppfatter menneskene den sansbare verden som den eneste virkeligheten. Men ifølge Bhagavadgita, er verden dypest sett åndelig, og alle levende vesener har en åndelig sjel som hører hjemme i en åndelig verden. Spenningen mellom ånd og materie løper som en rød tråd gjennom ISKCON's ideologi. Menneskesynet preges av den samme skarpe dualismen. Kropp og sjel er ulike av natur. Kroppen er livløs materie, forgjengelig og foranderlig; mens sjelen er åndelig, evig og uforanderlig. Selv om synet på kroppen gjennomgående er negativt, legger ISKCON vekt på at sjelen trives best i et sunt og friskt legeme. Kroppen betraktes som "sjelens tempel". Når kroppen dør, lever sjelen videre, og tar bolig i en ny kropp (Prabhupada 1983:101). Sjelen kan visstnok gjenfødtes i 8,4 millioner forskjellige livsformer. Hvorvidt sjelen fødes som et dyr, et menneske eller en halvgud, avgjøres av *karmaloven*. Læren om *karma* forklarer at menneskene bindes til "livets hjul" (*samsara*) – et evig kretsløp av fødsel, død og gjenfødelse – i kraft av sine verdslige handlinger (*karma*). Ordtaket "man høster som man sår" illustrerer karmalovens logikk.

### 3.4. Løsningen: Krishnabevissthet

*Løsningen* på lidelsens problem betegnes av ISKCON som en åndelig utvikling fra en materialistisk bevissthet til *Krishnabevissthet*. Frelse går ut på å frigjøre seg fra syklusen av fødsler og død og vende tilbake til Gud. Bevegelsen lover mennesket evig lykke gjennom å frigjøre sjelen fra materielle bånd, realiserer dets sanne natur, som er ånd, og derved gjenopprette den "naturgitte" forbindelsen med Krishna som hans hengivne tjenere. Krishnabevissthet er en tilstand der den hengivne uselvvisk vier all sin oppmerksomhet, alle sine tanker og handlinger til Krishna. Det er en tilstand som "er hinsides all lidelse" (*Bhagavadgita* 2.51.). Den prosessen som leder fram til Krishnabevissthet kalles "hengivenhetens vei" (*bhakti-yoga*).

*Bhakti-yoga* er selve veikartet til åndelig frigjøring (*moksha*) og omfattes av en rekke forskjellige religiøse ritualer og praksiser. Målet med prosessen er "å rense sjelen fra materiell besmittelse", og til slutt å vende tilbake til Krishna på planeten Goloka-Vrindavan. Det dreier

seg ikke om å bli ett med gud (den monistiske filosofien som for eksempel Vivekanada representerte, tar ISKCON sterk avstand fra). Målet er å gjenoppvekke kjærlighetsforholdet til Krishna og leve i hans nærhet. Første skritt på veien innebærer å endre selvforståelsen. På møter ble det gjentatt i det uendelige at ”vi er ikke våre kropp, men åndelig sjeler”. I følge ISKCON er de fire viktigste metodene for å oppnå Krishnabevissthet: å chante, lese bøkene, utføre hengiven tjeneste og være sammen med andre hengivne.

Chanting av det store mantraet (*mahamantra*) regnes for å være den fremste (av og til omtalt som den eneste) metoden i vår tidsalder for å oppnå Krishnabevissthet (Prabhupada 1983:320). Som ledd i misjonsarbeidet fremføres mantraet sammen med gledesfull dans og tradisjonell indisk (*bhajan*) musikk. Iført indiske klesdrakter (*dhotis* og *saris*) fremfører de en rytmisk og rituell dans, mens de akkompagnert av trommer og fingercymbaler, synger messende med tiltakende styrke: *Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare – Hare Rama, Hare Rama, Rama, Rama, Hare, Hare*. Mantraet brukes ikke bare i forbindelse med offentlige opptredener eller seremonier i tempelet (*kirtan*), men også som individuell meditasjon (*japa*). En hengiven bør chante 16 runder på en bønnekrans som består av 108 treperler, hver dag. Hvis man regner på det, resiteres altså Hare Krishna mantraet 1728 ganger daglig.

Videre innebærer *Bhakti-yoga* et utall forskjellige normer for korrekt oppførsel, hygiene, påkledning og andre levereregler. I følge de såkalte ”regulerende prinsippene” bør en hengiven avstå fra kjøtt, sex, rusmidler og pengespill. Å studere inngående bevegelsens mange bøker, er særlig viktig for å oppnå Krishnabevissthet. Medlemmene legger stor vekt på kunnskap om og forståelse av Prabhupada’s bøker. Det er imidlertid ikke nok å lese på egenhånd. For å kunne gjøre ”åndelige fremskritt”, må man læres opp og instrueres av åndelig mester (*guru*). Prabhupada hevdes å tilhøre en lang disippelrekke (*paramparā*) som går helt tilbake til det første mennesket (*Brahmā*) og Krishna selv.

Et mindretall av ISKCON’s medlemmer har valgt å bo i kloster (eller tempelet som de foretrekker å kalle det). Daglig gjennomfører de en rekke religiøse ritualer foran alteret i tempelrommet. Alteret prydes av en Krishna-figur som er sentrum for kulten. Figuren blir badet og kledd hver dag, og de hengivne fremfører bønner og chanting rettet mot Krishna som de mener manifesterer seg i gudsgestalten.

### 3.5. Hengiven tjeneste

Det er særlig en religiøs idè som på en effektiv måte motiverer til kollektiv handling og som genererer et sterkt engasjement for misjonsvirksomheten; ideen om *hengiven tjeneste*. Den hengivne bør handle slik at man ikke høster fruktene av egne handlinger, ikke handler ut fra egennytte, men vier handlingene til Krishna. Prabhupada (1981: 192) hevdet at hengiven tjeneste ikke bare dreide seg om å tilbe Krishna gjennom religiøse ritualer, men Krishna skulle også tilbes gjennom *praktiske* handlinger. Han satte opp 9 punkter for hengiven tjeneste (som for øvrig oppsummerer ISKCON's forståelse av *bhakti-yoga*):

1. å høre Herrens navn
2. å synge Herrens pris
3. å huske Herren
4. å tjene Herrens lotusføtter
5. å dyrke Gudsskikkelsen
6. å vise Herren sin ærbødighet
7. å fungere som Herrens tjener
8. å bli Herrens venn
9. å overgi seg fullstendig til Herren

Gjennom begrepet hengiven tjeneste knyttes individuell frigjøring til arbeid for organisasjonen. Tanken er at den som tjener misjonen, den tjener Krishna. Hengiven tjeneste utgjorde arbeidsmoralen i organisasjonen. Et av medlemmene forklarte at selv kjedelige jobber som å vaske gulv blir "ekstatisk", fordi man "gjør det for Krishna". Medlemmene lærte tidlig at deltakelse i organisasjonsarbeid ga deltakeren *åndelige fordeler*; mulighetene for å oppnå Krishnabevissthet øker. De åndelige fordelene stimulerer til innsats for bevegelsen (Snow 1987: 166). Innenfor organisasjonen gjelder følgende moral: En god hengiven som ønsker å oppnå Krishnabevissthet, bør alltid være engasjert i Krishnas tjeneste.

### 3.6. Oppsummering

Vi kan slå fast at ISKCON viderefører en tradisjonell Krishna-dyrkelse og tilhører retningen *gaudiya-vaishnava*. Virkelighetsforståelsen er preget en skarp dualisme mellom det åndelige og det materielle, ideen om reinkarnasjon og karma og en oppfatning av frelse (*moksa*) som frigjøring fra et evig kretsløp av gjenfødslar (*samsara*). De religiøse grunnideene er typiske for den nevnte retningen, men det er Prabhupada's tolkning av tradisjonen som utgjør den absolutte sannheten for ISKCON's medlemmer. Ideologien er totalistisk, det vil si at den påstås å romme en ufeilbarlig og åpenbart sannhet formidlet gjennom disippelrekken helt tilbake til Gud selv. Informantene brukte beskrivelser som "filosofien er vanntett" og "den kan løse alle verdens problemer". For å vise hvordan ideologien kan brukes for å begrunne kollektiv handling har jeg pekt på hva den beskriver som problemet: menneskets



begjær etter sansenytelse; og løsningen: å tjene Krishna i hengivenhet. Veien til frelse går via hengiven tjeneste som innebærer både utførelse av religiøse ritualer (især chanting) og praktisk arbeid. Gjennom dette begrepet knyttes individuell frelse til arbeid for Krishnabevegelsen. Vi skal i kapitel 5 se at hengiven tjeneste fungerer som et incentiv for aktiv deltakelse i organisasjonen.

## 4. Etablering og fremvekst

I begynnelsen var det bare meg og min kone. Vi var de første. Det var meg og min kone som ble interessert i Krishnabevissthet, og vi begynte i huset vårt. Etter en tid kontaktet vi organisasjonen i Stockholm. Den gangen var det ingenting i Norge (Intervju med lederen).

Dette kapitlet skal handle om hvordan ISKCON ble etablert her i landet, og hvordan organisasjonens virksomhet utviklet seg frem til 1997.<sup>13</sup> Jeg vil fokusere på noen forhold som påvirket hvor effektivt ressursmobiliseringen forløp i startfasen. Etableringen og fremveksten var for det første helt avhengig av grunnleggerens private initiativ, personlige egenskaper og ressurser og deres erfaringsbakgrunn. De kan karakteriseres som en type *religiøse gründere*, stiftere med stort pågangsmot, entusiasme og samtidig relevante kvalifikasjoner. For det andre var mobiliseringsprosessen påvirket av reaksjoner fra det norske samfunnet. Den første tiden var preget av en kamp mot fordommer og bestrebelser på å bli hørt (oppnå synlighet) og tatt på alvor (oppnå legitimitet). Vi skal kaste et historisk blikk på noen av de aktivitetene som var viktige ledd i en strategisk prosess for å bedre gruppens offentlige image. Og for det tredje ble ledelsens strategiske valg for å motvirke negativ omtale og å finne frem til mer fruktbar misjonsmark, bestemmende for ISKCON's utvikling og vekst.

### 4.1. Krishna-misjon over kjølen

Sverige var det første av de skandinaviske landene som fikk et ISKCON-senter. I 1973 grunnla en disippel av Prabhupada det første tempelet i Spånga, og kort tid etter ble hovedkvarteret flyttet til Stockholm. Med sine seks sentra, jordbrukskollektivet Almvik gård (med den eneste nordiske *gurukulaen*, skole for de hengivnes barn) og Korsnäs gård (hovedsenteret i Nord-Europa for bokforlaget), utviklet ISKCON i Sverige seg til å bli et sentrum for Krishna-misjonen i Skandinavia. I Norge og Danmark slet imidlertid ISKCON gjennom hele 70-tallet med å få fotfeste. Lav oppslutning og en siktelse for brudd på valutalovgivningen som medførte at flere utenlandske medlemmer ble utvist, var noen av grunnene til at organisasjonen etablerte seg først i 1980 i Danmark (Pade 1999:108).

I april 1973 kom ni Krishnahengivne til Oslo for å misjonere. En av dem forklarte formålet med besøket til en avis: ”Det er vår plikt å lære menneskene å elske Gud og å dyrke

---

<sup>13</sup> I det siste kapitlet skal jeg ta for meg den historiske utviklingen etter feltperioden ble avsluttet, endringene som har skjedd med ISKCON-Norge de siste ti årene.

Ham i sitt daglige liv. Dette er menneskelivets hensikt og mål” (Romarheim 1978:13-14). De kom fra Krishna-tempelet i Stockholm som da hadde 15-20 medlemmer, og var trolig de første som brakte misjonen til Norge. Etter det fortsatte det å komme hengivne, hovedsakelig svensker, men også andre utlendinger, som reiste landet rundt for å selge svenske oversettelser av Prabhupada’s bøker. Omfanget av denne misjonsaktiviteten over kjølen fra 1973 og ut tiåret, er ikke kjent. Det vi vet, er at noen få personer fattet interesse og ble sympatisører etter å ha kjøpt bøker og snakket med de hengivne. De ivrigste tok kontakt med ISKCON-templer i Sverige (adresser og telefonnummer står alltid i bøkene), overnattet og deltok i aktivitetene der. Blant disse var tre unge menn fra Bergen som kom til å inspirere ekteparet Eva og Bjørn Hansen til å starte opp ISKCON i Norge. De tre, som var nære venner av ekteparet, fikk i 1975 stadig besøk av svenske bokdistributører på salgs- og misjonsturnè. Det synes å være en vanlig praksis å følge opp potensielle hengivne med hjemmebesøk. Vennene snakket mye om sin nye religiøse interesse, men pågående forkynnere var ingen av dem. Bjørn forteller:

De sa nesten ingenting. Altså, de fortalte hvor fint det var, men gjorde ingen forsøk på å pushe. Det hadde heller ikke nyttet! Det var snarere jeg som måtte si noe. Jeg så et bilde av Krishna og spurte hvem denne blå fyren var. Og de torde ikke si at det var Gud.

Både Eva og Bjørn stilte seg avvisende. Det skulle gå enda fire år før de anså seg selv for å være ”modne for det”, som de sa.

## 4.2. Religiøse gründere

Tradisjonelt har ofte grunnleggere av nye religioner blitt fremstilt som irrasjonelle eller depriverte (Stark & Bainbrigde 1985: 173). En slik psykopatologisk modell tar fokuset bort fra det faktum at det er ressurskrevende å starte opp en organisasjon. Jeg vil i motsetning til en psykopatologisk modell, men mer i tråd med det Stark og Bainbrigde (1985: 178) kaller ”entreprenørmodellen”, betegne grunnleggerne, Eva og Bjørn Hansen, som *religiøse gründere*. Etableringen var et stykke religiøst pionerarbeid utført av to ressurssterke ildsjeler. De startet kanskje med to ”tomme hender”, men var utrustet med høy utdanning, organisasjonserfaring, religiøs erfaring og en sterk religiøs motivasjon.

I 1979 hadde Eva og Bjørn vært gift i 3 år. De var begge 27 år gamle og hadde en datter på 2 år. Økonomien var solid, og veletablerte var de med stor villa. Karriereveien lå åpen for Bjørn. Han var nyutdannet driftsingeniør fra Ingeniørhøyskolen og foretaksøkonom fra Handelshøyskolen, og hadde fått tilbud om flere gode stillinger. Eva var lærerutdannet og

jobbet heltid som lærer i barneskolen. Begge hadde vært aktive i lokalpolitikken for partiet Høyre, og Bjørn var i tillegg med på å starte en lokal avdeling av Anders Langes Parti. Ved siden av politikken var de begge engasjerte i religiøse foreninger, først i KFUM, og i perioden 1977-79 var de aktivt med i Transcendental Meditasjon (TM). Etter erfaringene med TM fortsatte de en religiøs søken. En dag i slutten av 1979 hadde Bjørn en opplevelse som han kaller ”en intellektuell åpenbaring”. Det ble et vendepunkt for hele familien.

Det var en voldsom innskytelse. Altså senere tror jeg det var oversjelen som vi kaller den hellige ånd. Det kom som lyn fra klar himmel. Jeg satt og leste Carlos Castaneda<sup>14</sup>, men så kom jeg på den boka som min venn hadde fortalt om 5 år tidligere. Og da løp jeg øyeblikkelig ned til ham. Han var ikke hjemme, men jeg traff faren hans. Vi rotet rundt i skapet og fant boka. Og jeg tok den med opp. Det skjedde så spontant. Jeg slo opp i boka og begynte å skimle den. Hele natta satt jeg oppe og leste, leste igjennom hele boka, *Bhagavadgita*, tusen sider. Det var en utrolig sterk opplevelse. Så da ble jeg tent.

Opplevelsen ble en religiøs motivasjon for å engasjere seg i Krishnabevegelsen, utbre ”den åndelige kunnskapen” som han fant nedfelt i *Bhagavadgita*, ved å starte opp en organisert virksomhet.

### 4.3. Krishna-dyrkelse som ”homeparty”

Ekteparet er ikke religiøse gründere i den forstand at de har skapt en ny religion, men de har snarere innført en allerede eksisterende religiøs praksis til Norge. Det var de som på eget initiativ startet med religiøse møter under små forhold hjemme. Hjelpen de fikk fra ISKCON sentralt eller fra svenske templer var minimal. Prinsipielt gir man ingen økonomisk støtte til nyetablerte sentra. De fikk bare hjelp fra svenske hengivne i form av praktiske råd og opplæring i ritualer og misjonsarbeid.

I begynnelsen fungerte Hansens villa i Bergen som det ISKCON kaller et *nama-hatta* senter. Det skiller seg fra et vanlig tempel ved at ingen initierte munkar eller nonner holder til der, og at det ikke holdes regelmessige gudstjenester. Senteret tjente dessuten som en base for utenlandske hengivne som reiste rundt for å selge bøker. Ved å være med disse misjonærene ut, lærte ekteparet hvordan de skulle distribuere bøker. ”Vi var helt grønne”, forteller Bjørn, ”de instruerte oss og lærte oss alle de basic tingene”. Basistingene som måtte læres var ISKCON’s kjerneaktiviteter, som de for øvrig satte i gang med så fort det lot seg

---

<sup>14</sup> Antropolog, forfatter og religiøs mystiker. En viktig skikkelse innenfor New Age. Han har bla. skrevet ”Kunsten å drømme”. Bruker ofte en indiansk trollmann, *Don Juan*, som et slags medium.

gjøre: chanting, bokdistribusjon, matlaging og søndagsfester. Utover høsten 1980 maktet de å arrangere religiøse møter hjemme i egen stue nesten hver søndag. De inviterte venner og venners venner, og enkelte de kom i kontakt med under bokdistribusjonen. Av og til hadde de stand ved Universitetet i Bergen, og kom i kontakt med interesserte på den måten. Det var alltid de utenlandske munkene som holdt foredrag, spilte instrumentene og ledet seremoniene. For øvrig hadde de en utmerket kokk som lagde 17 ulike vegetarretter. Etter hvert gikk det rykter om den gode maten som ble servert gratis på søndagsfestene. Det var ikke mange som kom, men en 5-6 bergensere begynte å komme regelmessig.

Under et opphold på Korsnäs gård i påskeferien 1981, tok Hansen kontakt med tempelpresidenten der, og meddelte at de kunne tenke seg å starte en organisert virksomhet. De fikk klarsignal. Og på sommeren sendte svenskene et ektepar som bistod dem i arbeidet med å få bevegelsen registrert. I november 1981 registreres ISKCON som nytt trossamfunn hos Fylkesmannen i Bergen. Da hadde organisasjonen to medlemmer: Eva og Bjørn.

#### 4.4. Oppbrudd, innvielse og oppdrag

Etter ”åpenbaringen” fortsatte ekteparet å leve et konvensjonelt verdslig liv ved siden av sitt nye religiøse engasjement. I april 1982 forlot familien Bergen og flyttet inn på Korsnäs gård. Villaen ble solgt, og pengene donerte de til ISKCON’s hjelpearbeid (”Food For Life”). Mor, far og barn bodde sammen i en liten trehytte inne på gårdsplassen. Korsnäs gård som ISKCON kjøpte i 1977, ligger landleg til i Grödinge, tre mil utenfor Stockholm. 40-50 hengivne fra forskjellige nasjoner levde og arbeidet i denne vediske landsbyen. Midt på plassen, omkranset av flere mindre beboelseshus, ruver den flotte tempelbygningen – Skandinavias eneste *Radha-Krishna* tempel. Det hadde alter med gudestatuer av både Krishna og *Radha* i full størrelse. Foruten å oversette og gi ut bøker, driver senteret mye med media- og informasjonsvirksomhet. Bjørn tjenestegjorde som kasserer der, og Eva jobbet med å bearbeide og katalogisere lydbånd med foredrag av åndelige mestere.

Arbeidet med å bygge opp en organisasjon i Norge fikk et midlertidig opphold mens Hansen gikk i lære på Korsnäs gård. Før de selv kunne gå i gang med klosterdrift i Norge, trengte de å lære hvordan organisasjonen skulle drives, og de måtte selv ha vært igjennom opplæringen for nye medlemmer, *bhakta-programmet*. Etter endt læretid, valgte de *Harikesa Swami Visnupada*<sup>15</sup> som sin åndelige mester (*guru*), og med en seremoni i tempelet ble de innviet som hengivne medlemmer. Av sin åndelige mester fikk Bjørn i oppdrag å lede

---

<sup>15</sup> Han var en av de elleve som etterfulgte Prabhupada som guru (se kap. 5.4.).

organiseringen av et nytt tempel og fullføre den virksomheten de noen år tidligere hadde startet.

#### 4.5. Fra Oslo til Bergen og tilbake til Oslo

Da Bjørn vendte tilbake til Oslo i januar 1983, etter 10 måneder i Sverige, var han en tempelpresident uten tempel. En gruppe på 4-5 utenlandske bokdistributører drev et lite ”preaching-senter” i en leilighet på Nesbru. Den nyutnevnte tempelpresidenten overtok styringen. ISKCON foretrekker at ledelsen har lokal tilknytning, fordi det er en fordel å ha kjennskap til det landet man skal misjonere i. Nå fulgte en periode med mye flytting. De bodde på mange forskjellige steder i Oslo-området. Den omflakkende tilværelsen gjorde det vanskelig å opprette et mer permanent senter. Hansen vurdere denne perioden fra januar 1983 til høsten 1984 i Oslo som mindre betydningsfull. Boksalg var den dominerende aktiviteten; de gjorde lite annet. Ettersom de ikke fikk økonomisk støtte fra ISKCON i andre land, var de avhengig av å klare seg på den sparsommelige inntekten de fikk fra salget av bøker og kassetter.

Uten å ha lykkes med å etablere et senter i Oslo, vendte de tilbake til Bergen. Der leide de en stor villa og startet opp igjen på ny. Hansen ble nesten 5 år i byen. Bokdistribusjonen fortsatte å være en viktig inntektskilde og metode for å spre budskapet, men de arbeidet også mer målrettet for å skaffe seg flere aktive medlemmer og for å videreutvikle andre aktiviteter. De satset mer på søndagsfesten, delte ut invitasjonskort når de var ute for å selge bøker og opptre på gater eller torg (såkalt *Hare Namen*), og de startet en nærradio (”Radio Krishna”) med fast sendetid én time hver dag. De lyktes med å etablere et tempel og en tempelorganisasjon tok form. Nye rekrutter flyttet inn, og de var i stand til gi dem en mer systematisk og ideologisk opplæring. På det meste hadde ISKCON rundt 10 aktive medlemmer som bodde i tempelet. Men det var likevel få som møtte opp på søndagsfestene. Ledelsen erfarte at markedet for en religiøs bevegelse som Hare Krishna, ikke var stort nok i Bergen. Dermed bestemte de seg for å bryte opp – igjen – og etablere et nytt senter for misjonen i Oslo. Bjørn begrunner beslutningen slik:

Vi fant ut at det var her [Oslo] folk bodde, det var her ting skjedde. Jeg mener hvis vi ville bli kjent og bli hørt, så burde vi være der folkene er. (...) Skal du få noe gjennomslag, må du til Oslo. Det var bevisst fra vår side.

Å flytte virksomheten til Oslo i 1989, var altså et bevist strategisk valg. De ønsket å få større gjennomslag for sitt budskap, nå ut til flere mennesker og øke ressurstilgangen. Av

flere grunner ble flyttingen en strategisk fordel for bevegelsen. For det første dro de nytte av en *sentral geografisk beliggenhet*. Det ble billigere å transportere bøker til dem, og bokselgerne trengte ikke å reise over lange avstander for å finne kjøpere. Dette bidro igjen til å styrke samholdet i gruppen som nå kunne tilbringe mer tid sammen i tempelet. Nærhet til skoler og andre samfunnsinstitusjoner gjorde opplysnings- og informasjonsvirksomheten enklere og mer effektiv. For det andre kan et mer *flerkulturelt miljø* i hovedstaden ha vært en fordel. ISKCON kom i kontakt med grupperinger som ble en viktig rekrutteringskilde til deltidsmedlemmer, deriblant alternativbevegelsen og diasporahinduene. For det tredje innebar flyttingen av hovedkvarter bedre *tilgang til massemedier*. Kontakt med media bidro, som vi snart skal se, til økt synlighet og legitimering av deres religiøse aktiviteter.

ISKCON slo seg ned på Oslo' beste vestkant i en to-etasjers hvitmalt villa på Ris som de kjøpte for litt over 2 millioner kroner. De valgte denne villaen fordi den var stor i forhold til prisen, og dessuten passet beliggenheten bra for deres aktiviteter; det bodde ingen naboer tett innpå. Da ISKCON etablerte sitt senter på Ris hadde de ca. 10 fulltidsmedlemmer: en fra Kristiansand, en fra Kristiansund, to fra Oslo, og resten fra Bergen. Tilveksten av medlemmer økte, men ikke mye. Det hersket imidlertid en optimistisk følelse av at det var nå ting begynte å skje. Oppmerksomheten rundt bevegelsen økte og stadig flere viste interesse og tok kontakt. Det gjaldt både journalister og potensielle medlemmer. I mellomtiden opphørte virksomheten i Bergen; det var ingen tilbake som kunne drive senteret.

#### 4.6. Sektstigma

ISKCON's etablering i Norge har hele tiden vært en kamp for å skaffe seg de til enhver tid nødvendige ressursene for drive misjonsvirksomheten og ekspandere. Hele tiden har de strevd med å skaffe nok penger og arbeidskraft. Som alle sosiale bevegelser er de avhengige av å hente inn ressurser fra det samfunnet de opererer innenfor, og en slik ressursaggregering skaper, som nevnt, reaksjoner, av og til konflikter. Når de hengivne gikk rundt og solgte bøker, hendte det at de ble bortvist fra parkeringsplasser og andre steder. Religiøse bevegelsers organisasjoner må justere sine strategier i forhold til den responsen de møter fra andre grupper og institusjoner i samfunnet og forsøke å overvinne eventuelle hindringer. I følge Rochford (1987:112) kan sosiale bevegelser av alle typer, bli vurdert av ulike aktører på den offentlige arena som enten "respektable", "rare" eller "truende". Han hevder at da ISKCON i USA opplevde en nedgang i medlemsveksten på slutten 1970-tallet, var det en følge av at deres offentlige image hadde endret seg: Fra å bli sett på som en nær religiøs

gruppe, til å bli oppfattet som en truende sekt. Opinionen hadde vendt seg mot ISKCON hovedsakelig av tre grunner, påpeker Rochford: 1) sterkere innflytelse fra en voksende antisekt bevegelse; 2) arrestasjonen av en ISKCON- leder tiltalt for ulovelig besittelse av store mengder våpen og ammunisjon, havner på avisenes førsteside; og 3) bokdistribusjonen blir oppfattet som økonomisk motivert (Rochford 1987:112). Et høyt konfliktnivå med samfunnet forhindrer en religiøs bevegelse fra å drive en effektiv rekruttering og finansiering av virksomheten (Jfr. Stark 1987: 15-16). Det var nettopp det som skjedde med ISKCON, og etter dette har organisasjonen, som et mottrekk, utviklet en rekke strategier for å bygge et nytt og fordelaktig offentlig image (Rochford 1985: 270). Mye tyder på at ISKCON her i landet tidlig tok i bruk flere av de samme strategiene (som i dag har blitt en del av en internasjonal policy) på bakgrunn av de erfaringene organisasjonen gjorde i USA og i andre land (for eksempel Storbritannia, se Knott 2000).

Det er viktig å understreke at det offentlige bildet av en og samme religiøse bevegelse kan variere fra land til land og ulike grupperinger innenfor samme land kan ha ulik oppfatning av bevegelsen. Sammenliknet med utlandet der motstanden var sterk og konfliktene mange på 1970 og 80-tallet, har spenningsforholdet i Norge jevnt over vært lavt. ISKCON har vært lite synlige, selv om det endret seg noe etter at de kom til Oslo, og de har heller ikke vært involvert i alvorlige kontroverser. Som en relativ ukjent religiøs gruppe med en avvikende ideologi uten støtte av betydning i befolkningen, var de likevel sårbare ovenfor sosial kontroll, da i form av fordømmelse og utestengning. Særlig deres brudd med den kristne tradisjonen og den unorske livsstilen, fremprovoserte negative sanksjoner fra storsamfunnet. Den sosiale kontrollen ble utøvet gjennom *stigmatisering som sekt*. Mange av motforestillingene og mye av motstanden ISKCON ble møtt med, hadde sammenheng med de assosiasjonene ordet "sekt" vakte. "Det verste vi opplever er å bli satt i båsen sekt", forklarer lederen, fordi "alle som hører om sekter tenker på hjernevask, utstøtelse av medlemmer, bryte kontakt med familien, lite mat, lite søvn, alt mulig; de fleste er nær sagt hjernevasket til å tenke slik".

For å belyse de hindringene gruppen støtte på i sine forsøk på å mobilisere ressurser, er det derfor fruktbart å anvende begrepet *stigma* (Goffman 1975). Sekt kan fungere som et stigma; negative egenskaper knyttet til forestillingene om sekter tillegges ISKCON-medlemmene og bringer hele gruppen i miskreditt. Brennmerket som "sekt" var det vanskelig for ISKCON-medlemmene å operere på ulike sosiale arenaer. I en landsomfattende spørreundersøkelse utført av Markeds- og Medieinstituttet i 2001, kom det frem at 46 % mente det ville skape problemer dersom et sektmedlem ble giftet inn i den nærmeste familien.



Fordommene var klart sterkest ovenfor sektmedlemmene sammenliknet med andre grupper som homofile og innvandrere (Dagbladet 23.12.2001). Undersøkelsen illustrerer hvor uønsket og fryktet et sektmedlem kan være.

I Norge var det særlig mediene, enkelte kristne konkurrenter og anti-sekt bevegelsen som klistret merkelappen "sekt" på ISKCON. Den lille motstanden gruppen møtte i det norske samfunnet kom hovedsakelig fra det lederne karakteriserte som "kristne fundamentalister" i perioden 1984-89. Den kristne dagsavis Dagen skrev flere negative artikler. I en ble ISKCON fremstilt som "en sinnssyk sekt som ville ha sex med Gud". På en annen kant av landet, i Kristiansand, ble det gjort til en skandale at en gruppe Krishna-munker hadde overnattet på et hotell eid av Indremisjonen. Anti-sekt bevegelsen FRI (Foreningen Redd Individet) plasserte ISKCON på en liste over farlige sekter, hvor medlemskap angivelig fører til personlighetsforandring og økonomisk ruin og medlemmene manipuleres gjennom mantrameditasjon (Bergens Tidende 26.04. 1993). I en artikkel i VG (15.01.97) om sekter i Norge, ble Hare Krishna listet opp og omtalt som "en av verdens største sekter" og som "en avart av hinduismen". Ifølge Bjørn, gikk en avhopper ut i media og beskyldte han og ledelsen for å velte seg i luksus og bare være opptatt av penger. I en liten notis lenger ned på siden fikk "sektlederen" forsvare seg, men, som han sa i intervjuet (med meg), "hvem tror på en sektleder"?

Det er i samspillet mellom en religiøs bevegelse og andre aktører i samfunnet at dennes offentlige image defineres. ISKCON var selv smertelig klar over hvor ødeleggende sektimaget, de fikk, var for organisasjonens troverdighet og muligheter for vekst. Lederen uttalte: "Før vi blir kvitt sektimaget, er det vanskelig å bli hørt", og "mytene har alltid vært vårt verste problem". Ledelsen mente altså at det var maktpåliggende å bli kvitt sektstigmaet og arbeidet målrettet for å bedre sitt offentlige image. Generelt kan man si at ISKCON forsøkte å takle opposisjonen ved å oppnå større grad av synlighet og samtidig høyere grad av legitimitet. Det siste hovedsakelig gjennom en generell strategi som vi her skal betegne som alminneliggjøring.

#### 4.7. Synliggjøring og alminneliggjøring

Medlemmene lærte at sektstigmaet kan bekjempes med opplysning, og ved at de selv representerte bevegelsen på en positiv måte. Selvsagt hadde de forståelse for at mange har fordommer mot dem som gruppe; de hadde jo selv mange av de samme fordommene. Fordommene mente medlemmene skyldes uvitenhet, og det at folk sammenliknet dem med

andre religiøse grupper – som de selv paradoksalt nok betegner som ”de virkelige sektene”. I intervjuene med både heltids- og deltidsmedlemmer ga alle uttrykk for en nær sammenheng mellom kjennskap og holdning. God kjennskap til ISKCON og det de driver med, gir positive holdninger, mens dårlig kjennskap er hovedårsak til negative holdninger eller fordommer. Jeg stilte spørsmålet, *hva tror du folk flest mener om Krishnabevegelsen?* Følgende eksempler på svar var typiske:

De synes nok vi er noen raringer (ler) som går rundt i merkelige klær. Mange har kanskje sett oss når vi er ute på gatene og synger. Det er veldig fremmed for dem... Men jeg tror også veldig mange har respekt. De skjønner at vi gjør noe som faktisk er veldig verdifullt. De respekterer at vi tar det vi gjør alvorlig, og at vi tør å skille oss ut.

En nyreligiøs bevegelse som hjernevasker folk, inntil de får mer kunnskap om det, får vite litt om hva det handler om

Det er nok mange som synes vi er en fjern gjeng. Men det er veldig få som egentlig vet så mye om det. For eksempel, folk har bare sett *Hare Nam* på gata; det gir et spesielt inntrykk... De fleste som har kommet på søndagsfester, har fått et positivt inntrykk. Ja, liksom de som har satt seg litt inn i det. Jeg har opplevd at mange er skeptiske til å begynne med. Mange har tatt med seg venner hit. Stort sett alle, jeg kan bare huske én som ikke har blitt positivt overrasket. Kanskje mange på forhånd hadde forestilt seg oss som en sekt, hjernevasket osv.

Jeg tror det er litt blandet. Jeg tror en del respekterer oss, fordi vi har mye kunnskap og følger en gammel tradisjon. Og så tror jeg at en del har veldig lite kunnskap om oss og tror at vi er en sekt, akkurat som Jehovas Vitner. De tror kanskje vi er litt rare... Det kan være mange rare oppfatninger om oss rundt omkring. Noen tror vi bruker narkotika, for ellers hadde vi ikke gått ut på gata for å synge på den måten vi gjør.

Som det fremkommer av disse sitatene, trodde medlemmene selv at fordommene først og fremst var knyttet til sektimaget og deres annerledeshet med hensyn til utseende og ytre atferd. De fleste nevnte at en konkret aktivitet, *Hare Namen*, lett kan skape et skremmende førsteinntrykk. Når dette ritualet ble fremført offentlig, ble deres religiøse annerledeshet tydeliggjort. Dette ble et dilemma for bevegelsen som lederen beskrev slik:

Det er mange som oppfatter oss som veldig fanatiske. De har sett oss på gata når vi danser. Der har vi et lite motsigelsesforhold, akkurat det der med Hare Namen. Det har både sine positive og negative sider. Når de ser noe sånt, så ser det veldig fanatisk ut. Det hører vi fra alle: Hvorfor driver dere med det der? Det ser jo så fanatisk og fjernt ut. Og samtidig hører de at vi er veldig interessert i

dialog og opptatt av å forbedre samfunnet, delta og avhjelpe problemene i samfunnet. Så det er mange som er overrasket over at vi har et så bredt engasjement. Så det vil vi gjerne at folk skal bli klar over.

På den ene siden var ritualet en viktig del av misjonen, og det ritualet som framfor noe annet hadde gjort dem verdensberømte. På den andre siden var de smertelig klar over at ritualet forsterket folks inntrykk av dem som fanatiske og rare. Det bygget opp under sektimaget som igjen hindret dem fra å bli tatt på alvor. ISKCON begrenset derfor denne aktiviteten noe i Norge, utover de naturlige begrensningene som lå i det kalde klimaet.

Internasjonalt innså ISKCON at de hadde mye å tjene på større åpenhet og dialog med det omkringliggende samfunnet (Knott 2000). Utviklingen gikk fra verdensavvisning til åpenhet og integrasjon. Det offentlige imaget ble forsøkt bedret gjennom strategier for tilpasning til samfunnet (Rochford 1985:270-75; 1987:115). I Norge var ISKCON opptatt av at folk skulle bli kjent med dem, og se at de var "normale mennesker". Ved å alminneliggjøre virksomheten deres, forsøkte de å bygge ned fordommene. Det dreide seg om å ufarliggjøre og avmystifisere ritualer og aktiviteter. Dette var en overordnet eller generell strategi som de anvendte i forbindelse med mediekontakt og i deres daglige virke. Men som Stark (1987) påpeker, bør ikke strategien strekkes for langt. Nettopp det at bevegelsen ble oppfattet som eksotisk og markedsfører en radikal annerledes levemåte, hadde en betydelig appell. Den tidligere lederen for ISKCON's interreligiøse arbeid, Steven J. Gelberg, som har bidratt med flere akademiske artikler om religiøse bevegelser, hevder at sosiologer har overdrevet ulempen ved stigmatiseringen. Han mener at stigma som sosialt og kulturelt avvikende også kan tjene som en fordel ved at unge mennesker tiltrekkes av et alternativ til et samfunn mange opplever som et "akademisk-seksuelt-karriere-rotterace" (Gelberg 1987:192). Utfordringen for ISKCON, i likhet med mange nye religiøse bevegelser, ble å finne en balansegang mellom konformitet og avvik (Stark 1987: 16). Med alminneliggjøring som en overordnet strategi arbeidet ISKCON for å få fjernet sektstigmaet gjennom sine daglige aktiviteter og ikke minst ved å forsøke å påvirke mediene.

#### 4.8. Strategier overfor media

Flyttingen av hovedkvarteret til Oslo i 1989 ga ISKCON den gevinsten i form av økende oppmerksomhet og synlighet som ledelsen hadde håpet på. Media spilte en avgjørende rolle i denne sammenhengen. Et fem minutter langt innslag i Lørdagsrevyen annonserte at nå var Krishnabevegelsen kommet til Norge (skjønt de hadde vært her allerede i 8 år). Nå driver hindumunker misjon i det kristne Norge! Reportasjen hadde en vinkling som var positiv for

ISKCON; i toleransens navn måtte kontramisjonen godtas. Hansen var strålende fornøyd. Det var begynnelsen på en økende medieoppmerksomhet. Tidligere var omtale i massemediene sjelden kost og lite fordelaktig. På 1990-tallet nådde de ut til langt flere mennesker gjennom reportasjer i ukeblader, fjernsyn, radio og riksdekkende aviser. Enkelte som ble interesserte, fant også veien til søndagsfestene i tempelet. Våren og sommeren 1996, da ISKCON oftere enn noen gang figurerte i mediene, var det en merkbar økning i antall besøkende på søndagsfestene (mellom 70 og 110, før hadde det aldri vært så mange som 70 besøkende). Flere jeg snakket med kunne fortelle at de hadde blitt nysgjerrige etter avisoppslag eller TV-innslag.

ISKCON forsøkte bevisst å bruke mediene for å komme ut av en anonym tilværelse, for å spre budskapet og for å bedre sitt offentlige image. Større ISKCON-sentra i utlandet har egne pressetalsmenn. I Norge har ansvaret for mediekontakt hele tiden hvilt på tempelpresidentens skulder. I den hensikt å lære å håndtere media, hadde Bjørn gått på kommunikasjonskurs i Sverige. På Korsnäs gård driver bevegelsen et mediesenter med selvutnevnte medieeksperter som analyserer og kommenterer nyhetsinnslag om ISKCON og vurderer hvilken effekt medieomtalen kan ha på deres image. Bjørn lærte der hvordan de best kunne argumentere for og presenterer sin religion ovenfor mediene. Når det ble rettet anklager eller kritikk mot ISKCON, gikk han ut i mediene og imøtekom kritikken. ("Vi prøver med en gang å komme til orde i media".) De forsøkte å fremlegge sine synspunkter på den aktuelle saken. I tillegg brukte de mediene for å markedsføre bevegelsen generelt og forklare publikum hva de holdt på med. Ledelsen syntes å være veldig bevisst på hvilken betydning medietilgangen hadde for spredningen av budskapet og for utformingen av publikums bilde av bevegelsen. Oppslag i massemediene kan gi dem mye god og gratis reklame. Det er mitt inntrykk at ISKCON la vekt på å bli lagt merke til, og det var med stor interesse de hengivne fulgte med i hvordan mediene fremstilte dem. I perioden 1995-97 deltok Bjørn eller andre hengivne fra tempelet i flere TV-programmer: "Kvinner på taket", "Argus", "Tine", "U", "Grand Prix" samt nyhetsinnslag og debattprogrammer. I noen tilfeller tok de selv kontakt. Da de etablerte seg i Oslo, ringte de Norge Rundt redaksjonen, men svaret var nei. I stede oppnådde de det nevnte innslaget i Dagsrevyen som viste seg å være enda bedre reklame. Som ledd i markedsføringen av seg selv, vurderte medlemmene å bruke kjendiser, musikk, satire og andre former for underholdning. Det ble med planene. Men de lyktes med å engasjere et reklamebyrå til å lage en helsides annonse i Klassekampen (april 1996), der Krishna Cuisine med en god porsjon galgenhumor reklamerte for trygg mat, garantert ikke infisert av kugalskap.

Bjørn fikk gode skussmål av sine egne. Han ble ansett for å være en god ambassadør for Krishnabevegelsen, og mange av de hengivne hadde inntrykk av at han greide å bedre deres offentlige image. En sier:

Han prøver å avmystifisere Krishnabevegelsen. Og det er han veldig flink til. Han er flink til å få folk til å akseptere bevegelsen. Vi har hatt veldig mye positiv omtale etter at han har snakket med folk fra media. De får respekt for Krishnabevegelsen, at de ikke bare ser på oss som en sekt men som en del av hinduismen. Det er jo viktig.

Ikke bare var ISKCON oftere i medienes rampelys på 1990-tallet, men omtalen var gjennomgående mer positiv enn på 80-tallet. Denne tendensen som organisasjonen selv rapporterte om, bekreftes av en kort analyse jeg foretok av artikler om ISKCON i aviser og ukeblad fra 1990 til 1999.<sup>16</sup> Av 31 ulike reportasjer var kun 2 negative for ISKCON. Hovedkriteriet jeg la til grunn for vurderingen av artiklene, var at en omtale er positiv for ISKCON dersom den gjengir eller samsvarer med bevegelsens egen selvbeskrivelse. Dertil kommer at reportasjen lar bevegelsens egne representanter uttale seg, og gir dem anledning til å flagge noen av bevegelsens hjertesaker. De fikk journalistene til å skrive om blant annet deres ”sunne” vegetarkosthold, miljøprofil, antimaterialisme, ikke-volds filosofi og samfunnsengasjement. En positiv artikkel nedtoner det ekstreme, fremhever åpenheten, ufarliggjør og fremstiller medlemmene som ”normale mennesker”, som for eksempel i følgende uttalelse gjengitt i Aftenposten (16.04.97):

Vi går på kino, vi trener i helsestudio og besøker venner. Det er en myte at vi isolerer oss. Klosteret er åpent hver søndag, og i prinsippet kan hvem som helst flytte inn.

I kun fire av artiklene ble ISKCON omtalt som en sekt. Aftenposten henvendte seg, merkelig nok, ofte til ISKCON for å lage reportasjer om temaer som man vanligvis ikke forbinder med en religiøs bevegelse, for eksempel reportasjer om musikkfestivaler (13.06.97), sommer-Oslo (07.08.03), inngangsportaler (25.08.96), bokollektiver (16.04.97), matspalte (05.02.95), salg av meninger på Karl Johan (22.12.97) og sågar reklame for Aftenposten abonnement (30.12.96).

De fleste artiklene om ISKCON var ukritiske i den forstand at de ikke drøftet sannhetsgehalten i religionen. Ofte fokuserte de på livsstil, temaer som mat og musikk, og de portretterte enkeltmedlemmer, fortrinnsvis de med kjendisstatus. Historien om familien Hansen som forlater hus, rikdom, karriere og et vanlig liv for å flytte inn i kloster, der de lever

---

<sup>16</sup> Ikke nødvendigvis et representativt utvalg av artikler. Utvalget består av de jeg til nå har klart å skaffe. 11 av 31 stod i Aftenposten.

avsondret og asketisk i kjærlighet til Krishna, gikk nesten som en føljetong i aviser og ukeblad. I reportasjene ble avkallelsen, oppbruddet og omvendelsen betonet. Fra normalt til unormalt, fra rikdom til nøysomhet, fra sex til sølibat. En mer positiv pressedekning mente Hansen gjenspeilte en holdningsendring. Men det er langt fra sikkert at mediefolkene var blitt mer positive til Krishnabevegelsen. Medieomtalen kan ha sammenheng med en ny tendens i norske medier på 90-tallet til å formidle religion som enten underholdnings- eller nyhetsstoff, hvorvidt et livssyn er sant eller usant er ikke lenger interessant (Gilhus & Mikaelsson 2000:14). Kan hende fremstod ISKCON som en akseptabel gruppe, fordi den passet inn i et pluralistisk livssynsmarked, der gamle grenser for religiøsitet sprenget og nye former prøves ut.

#### 4.9. Krishna Cuisine

Prabhupada understreket flere ganger at Krishnabevegelsens viktigste misjon var å spre åndelig kunnskap – og mat, det vil si *prasadam*, vegetarmat som har blitt ofret til Krishna. ISKCON driver derfor restauranter i en rekke land. Utdeling av *prasadam* har blitt en tradisjon. Og restaurantene er svært populære. Restaurantdrift er kilde til rekruttering (se kap. 6), en stabil inntektskilde (se kap. 5.7) og en måte å oppnå ytterligere synlighet og legitimitet på. I 1992 etablerte ISKCON en restaurant etter flere mislykkede forsøk på å finansiere virksomheten. Ledelsen fikk uventet hjelp av en ung kvinne, en rik arving, som på andre året var en aktiv Krishnavenn. Hun tok selv kontakt og ba om å få donerer penger, plukket ut lokalet – den gamle Vinkelkafeen på Majorstua – og tok del i innkjøpet av maskiner og utstyr og den påfølgende oppussingen. Hennes donasjon på 700 000 kr. var helt avgjørende for kjøpet. Den 13. juli 1992 kunne ISKCON åpne sitt første vegetariske vertshus med det velklingende navnet *Krishna Cuisine*. Åpningen ble en suksess; flere kunder enn de klarte å betjene dukket opp første dagen; og dagen etter ble det proklamert over en helside i VG (14.07.92): ”Krishna-mat for første gang i Norge”. *Krishna Cuisine* ble etter hvert et viktig samlingssted for bevegelsens medlemmer og sympatisører. De aller fleste gjestene kommer dog som vanlige kunder for å spise vegetarmat.

På 90-tallet fungerte *Krishna Cuisine* på mange måter som en døråpner. Restauranten gjorde flere mennesker oppmerksomme på Krishnabevegelsen. Den fikk flere gode anmeldelser i avisenes matspalter (for eksempel Aftenposten 05.02.95 og 12.06.98). Og at media fokuserte på en interesse for vegetarianisme som er økende i samfunnet – ifølge en spørreundersøkelse fra 1995, regnet 60 000 nordmenn seg som vegetarianere (Aftenposten

12.06.98) – talte til ISKCON's fordel. Brukte man øynene på restauranten, var det ikke vanskelig å oppdage *hvem* som serverte maten. Kvinnene gikk i indiske sarier, på veggene hang det plakater av Krishna, oppslagstavla ved inngangen fortalte om søndagsfesten og andre religiøse arrangementer, og ved kassaapparatet lå det fremme en del ISKCON relatert litteratur: bøker, brosjyrer og "Krishna Posten". De la altså ikke skjul på at det var Krishnabevegelsen som drev restauranten. Likevel holdt de en lav religiøs profil. Munkene gikk kledd i "vanlige klær" for ikke å vekke unødig oppsikt,<sup>17</sup> og forkynnelse avholdt de seg bevisst fra. "Vi diskuterer ikke filosofi med gjestene som kommer hit. Folk kommer hit for å spise og de får spise i fred", forsikret restaurantlederen. Restauranten som en åpen dør mot omverden, hadde en positiv effekt på deres offentlige image og bidro trolig til at færre betraktet gruppen som en truende sekt. ISKCON var som nevnt opptatt av å alminneliggjøre, at folk skulle bli "familiære" med dem som de ofte uttrykte det. At restauranten ga et positivt (første)inntrykk av bevegelsen var noe de hengivne som jobbet der merket seg:

Selv om de ikke er så utrolig interessert i hva vi konkret driver med, så synes de Krishnabevegelsen er en god bevegelse. Og så ser de hvordan vi er, at vi er vanlige mennesker. De blir mer åpne og positivt innstilte av å få kontakt med oss personlig. De tror ikke på ryktene om at vi skulle være noen zoombier (ler). De ser hvordan vi er som personer.

Jeg er helt sikker på at vi får avskaffet en del fordommer ved å ha restauranten. De ser at vi er normale mennesker som har en jobb, og at vi lager god mat.

På restauranten kan publikum møte medlemmene i en verdslig sosial sammenheng. Man samhandler som gjest og servitør på en restaurant. Å tilby en samfunnsnyttig vare eller tjeneste som ikke er direkte knyttet til religion, kan skape et bilde av en religiøs bevegelse som en sosial velgjører. Frelsesarmeens fattigdomsbekjempelse og oppsporingstjeneste er trolig det beste eksempelet på dette. Også en mer beskjeden samfunnstjeneste som matservering kan ha noe av den samme effekten. Om ikke annet, er den et kjærkomment tilbud til vegetarianere og andre som av ulike grunner er opptatt av vegetarianisme, økologisk mat og filosofien rundt det. Ansikt-til-ansikt interaksjon viser seg å være et effektivt våpen mot fordommer, noe ISKCON mest sannsynlig var fullt klar over. Dette kan forklares med at subjektiviteten kommer "tett på" under ansikt-til-ansikt interaksjon (Berger & Luckmann 1987:43). Idet man møter sektmedlemmet ansikt til ansikt trer subjektiviteten tydeligere frem;

---

<sup>17</sup> I dag, ti år senere, drives Krishna Cuisine fortsatt, men de nevnte identitetsmarkørene er borte. De har sluttet helt å gå i tradisjonelle indiske klær, og på disken ligger nå Bo Nytt (!).

man oppdager lettere det menneskelige i mennesket; man ser er en virkelig person, ikke en figur i mediene eller rykteflommen.

#### 4.10. Det vediske kultursenteret – Elsero

ISKCON's kollektivistiske levemåte skapte behov for et egnet bosted for hengivne medlemmer som har valgt klostertilværelsen. Utover høsten i 1994 ble boforholdene i klosteret (villaen på Ris) stadig vanskeligere. Det var ikke plass til flere beboere, og det hadde allerede blitt trangt for de 17 menneskene som til daglig bodde der. Situasjonen satte en effektiv stopper for videre rekruttering. Flere ønsket å flytte i kloster, blant dem et par jenter som jobbet mye på restauranten. Men de måtte bare vente. "Vi kan ikke tilby unge jenter husrom i trange fuktige kjellerrom", beklaget ledelsen. ISKCON måtte nå finne en større bygning som kunne egne seg som kloster og tempel. Lenge vurderte de å kjøpe en stor gård og starte et vedisk jordbrukskollektiv. Men valget falt til slutt på en gedigen herskapsvilla, og nok engang var det den styrtrike nonnen som kom dem til unnsetning. Enkeltpersoners innsats hadde igjen vist seg å være helt avgjørende for ISKCON's utvikling og vekst.

Den 1. desember 1994 kjøpte og overtok ISKCON den verneverdige herskapsvillaen "Elsero". Nonnen bidro til å finansiere kjøpet med en donasjon på 7,25 millioner kroner. Offisielt het det at "eiendommen var en donasjon fra en velstående Oslo-kvinne" (*Krishna Posten* 1995:4; *Aftenposten* 25.11.94). Hun ønsket å forbli anonym, men ble noen måneder senere presset til å stå frem av en VG-journalist. Donasjonen ble førstesidestoff. "Millionærarvingen... ble nonne: Ga bort 7 mill. til kloster" var overskriften (VG 06.09.95). Til å være et så kontroversielt tema, må det sies at ISKCON kom veldig godt ut i artikkelen. En av stereotypene om sekter handler om at de lurer eller manipulere medlemmer til å gi bort penger. Hennes valg ble fremstilt, ikke overraskende, som sensasjonelt, men ble ikke kritisert, og det kom klart fram at foreldrene hadde støttet henne. Igjen kunne ISKCON nyte godt av god pressedeckning.

Reaksjonen på at ISKCON kjøpte et kjent kulturminne og gjorde det om til et hindu-kloster, var bare positive i mediene. Heller ikke Riksantikvaren eller naboene protesterte. Under visningen stilte medlemmene i "vanlige klær" og ventet med å avsløre hvem de var. De var oppriktig bekymret for reaksjonene, og slett ikke sikre på at ISKCON ville bli akseptert som ny eier. Senere kontaktet deres advokat eiendomsmegleren og ga beskjed om at Krishnabevegelsen (det navnet de foretrekker å bruke utad) var interessert i å kjøpe Elsero og



benytte det som kloster og kultursenter. Riksantikvaren godkjente ISKCON's planer for bruk av bygningen.

ISKCON planla å gjøre bygningen til en religiøs og kulturell attraksjon – *et vedisk kultursenter*. I tillegg til å huse heltidsmedlemmene, skulle Krishna-tempelet være et utstillingsvindu for vedisk kultur og religion.<sup>18</sup> ISKCON vurderte sågar å samarbeide med turistorganisasjoner og gjøre Elsero til et museum. Alle interesserte kunne komme dit for å lære og å delta i tempelseremonier. I første (og eneste) nummer av medlemsbladet *Krishna Posten* (1995:4) brukes bygningen som et trekkplaster:

Huset er en arkitektonisk opplevelse og er vel verdt et besøk i seg selv. Når man i tillegg får servert vegetarisk, kulinarisk mat og kan studere vedisk kultur og klosterliv på nært hold, er et besøk på Elsero en helt spesiell opplevelse.

De beholdt altså det opprinnelige navnet på denne unike bygningen som stod ferdig i 1923, reist av "binders-kongen" Wilhelm Mustad til sin kone Else (derav navnet). Elsero er bygget i stilarten nordisk nybarokk og regnes av mange for å være den berømte arkitekten Arnstein Arnebergs hovedverk. Huset ble pusset opp, og rommene i annen etasje ble delt inn i atskilte sovesaler for nonner og munk, egne leiligheter for ektepar og kontor. Den store peisestuen ble utpekt til det aller helligste rommet, selve tempelrommet med et alter plassert i enden av rommet. Det nye tempelet ble offisielt åpnet 23. august 1995 med en høytidelig åpningsfest med taler og musikalsk underholdning, og stående buffè med vegetariske kanapeer og alkoholfrie drinker i den gamle hagestuen. Mellom 150 og 200 gjester deltok. ISKCON fikk den indiske ambassadøren til å stå for den offisielle innvielsen. Flere mediefolk, kjendiser og andre gjester hadde mottatt skriftlig innbydelse. Ikke alle inviterte dukket opp; blant de mest prominente som glimret med sitt fravær var Dronning Sonja og Oslo's ordfører. Mediedekningen var relativ beskjeden. Det ble et kort "skråblikk" i Dagbladet (24.08.95) og intervju med lederen i Radio 1 og P2.

Det nye tempelet førte til et oppsving for Krishnabevegelsen. I løpet av et par år etter åpningen nådde organisasjonen på flere måter et høydepunkt. Flere meldte seg inn. Åtte nye rekrutter flyttet inn i klosteret rett etter åpningen, halvparten flyttet riktignok ut igjen etter noen måneder. Det nye staselige og romslige hovedkvarter viste en organisasjon i fremgang. Optimismen var derfor stor. "Det hjelper også på imaget å vise at man har et stort tempel" som en av munkene sa. Betegnelsen "det vediske kultursenter" eller "Elsero-senteret" som de

---

<sup>18</sup> Å opprette kulturelle attraksjoner ved å bygge storslåtte templer eller kjøpe opp kjente bygg, for å forme et positivt offentlig image, er en strategi som ISKCON også har benyttet i andre land (Rochford 1985:273-75).

også har benyttet, bidro til å dekke over sektstempelet. Hensikten med å gjøre tempelet til en religiøs og kulturell attraksjon var altså å bryte ned fordommer ved hjelp av større åpenhet, øke oppmerksomheten rundt bevegelsen og fremme et mer fordelaktig offentlig image.

#### 4.11. ISKCON som representanter for hinduismen i Norge

Internasjonalt innså ISKCON de politiske fordelene med å bli identifisert med hinduismen, selv om det gikk utover imaget som opprørsk og identiteten som *vaishnava* (Knott 2000:158), og den norske avdelingen fulgte åpenbart den samme strategien. I flere ulike sammenhenger fremstod ISKCON som representanter for hinduismen i Norge. Mot slutten av dette kapitlet skal vi se nærmere på hvilke konkrete sammenhenger det dreide seg om, og hvorfor et hinduimage var å foretrekke framfor sektimaget. Utfordringen var ganske enkel: Dersom ISKCON klarte å overbevise folk om at de tilhørte en eldgammel religiøs tradisjon, ville det bli vanskeligere å sette merkelappen nyreligiøs sekt på dem. Noen ville da kanskje prøve seg med ”hinduistisk sekt”. Det ville i så fall være noe bedre i ISKCON’s øyne, men helst ville de kvitte seg med ordet ”sekt”.

Medlemmene selv mente at det å bli forbundet med hinduismen, øker deres troverdighet og folks respekt for dem. De var derfor sterkt opptatt av å bli oppfattet som en *hovedretning* innenfor hinduismen, og de benyttet ofte hedersbetegnelsen *vedisk*<sup>19</sup> for å føre sine aner tilbake til det eldste av det eldste innen indisk religion. Lederen var veldig klar på hvordan bevegelsen ønsket å fremstå:

Vi ønsker å vise at vi representerer en gammel sivilisasjon - den vediske; at vi har en høyt utviklet eller omfattende filosofi; at det er en gammel tradisjon, den eldste man kjenner til på jorda; at det ikke er en eller annen sprø sekt som noen har funnet på, men at det virkelig er en ekte genuin religion. Og at vi har en konkret kunnskap å tilby som kan løse mange av de store utfordringene vi står ovenfor.

Ofte på bekostning av andre hinduer her i landet som ikke identifiserer seg med Krishnabevegelsen, representerte ISKCON hinduismen i 1) mediene, 2) religionsdialoger, 3) skoleforedrag og 4) til en viss utstrekning blant diasporahinduer.

##### *1) Representanter for hinduismen i mediene*

---

<sup>19</sup> Kommer av ordet *veda* som betyr ”kunnskap” og betegner de eldste hellige skriftene i hinduismen (*Rigveda*, *Yajurveda* og *Samaveda*). Vedisk religion er den eldste indiske religionsformen. Opprinnelig polyteistisk med *Indra* som den viktigste høyguden.

I flere artikler, radio- og TV-program på 90-tallet uttalte ISKCON seg på vegne av hinduismen eller representert denne verdensreligionen. Et godt eksempel var artikkelserien i Aftenposten fra 1993 om verdensreligionene. Under temaet "hinduismen" presenteres fakta om religionen (for eksempel utbredelse i verden) og forklaringer på sentrale begreper (som karma og yoga), men det som dominerer avissiden er et stort bilde av ISKCON-lederen og intervjuet med ham (Aftenposten 20.04.93). ISKCON brukte selv artikkelen for å markedsføre bevegelsen. De trykket opp plakater av den som de hang opp i lokalene sine eller sendte til interesserte personer (for eksempel sånne som meg). Representanter for ISKCON uttalte seg også til mediene på vegne av bekymrede hinduer i forbindelse med kugalskapen midt på 90-tallet (for eksempel VG 03.04.96). Og i NRK-programmet "Krishna, Kosher eller Koranen" (sendt 23.06.96) var det Bjørn som ble intervjuet om hinduisme. Når hinduisme ble ensbetydende med ISKCON's versjon av hinduisme, kunne man snakke om en "iskconisering" av religionen. En slik tendens har faktisk blitt registrert i England (Knott 2000:160). En liknende innflytelse kan man neppe si at ISKCON har hatt i Norge, først og fremst på grunn av en generelt lav oppmerksomhet rundt hinduisme, og den monistiske forståelsens sterke stilling (innen alternativbevegelsen så vel som i KRL-faget). Og i religionsfaglig litteratur nevnes ISKCON som en av flere hinduistiske bevegelser i Norge (se for eksempel Jacobsen 2003: 249- 252), eller plasseres under merkelappen "nyreligiøsitet", istedenfor hinduisme (se for eksempel Amundsen 2005: 462, 485). I løpet av de siste årene har dessuten andre hinduistiske grupperinger i økende grad blitt kontaktet av mediene, blant annet har tempelet i Slemmestad og det tamilske tempelet på Ammerud i Oslo vært en del i fokus (for eksempel Aftenposten 08.08.2002; 22.09.2001; Røyken og Hurum avis nov. 2006).

## *2) Emmaus - religionsdialog*

Bjørns deltakelse i dialoggruppen Emmaus hjalp ISKCON frem til en status som hinduismens representanter på 90-tallet. (I dag er ikke Krishnabevegelsen representert i denne sammenhengen lenger.) Det kristne dialogarbeidet, kalt Emmaus, ble ledet av professor Oddbjørn Leirvik ved Det teologiske fakultet og bestod i en arbeidsgruppe satt sammen av representanter fra verdensreligionene og alternativbevegelsen, blant deltakerne fant vi Den norske kirke, Bahai-samfunnet, Buddhistforbundet, Det Mosaiske Trossamfunn, Islamic Cultural Centre, Alternativt Nettverk og Oslo Katolske Bispedømme. Arbeidsgruppa kom

blant annet med felles opprop mot miljøødeleggelser og krig. De var opptatt av å finne frem til en felles åndelig plattform på tvers av religionsskillene. Bjørn prioriterte dette arbeidet høyt, og bidro med flere artikler.

### 3) Skoleforedrag

En annen form for dialogarbeid som stod høyt oppe på Bjørn prioriteringsliste, var foredragsturneene til videregående skoler landet rundt. Det hender han fortsatt reiser rundt og foreleser om hinduisme i forbindelse med religionsundervisningen. På den måten representerer han hinduismen. Bjørn startet denne virksomheten allerede i 1980. Pågangen var stor på 1990-tallet. Opp igjennom årene har han rukket å besøke de fleste videregående skoler (og noen ungdomsskoler). Bjørn kalte foredragene for "Krishna-promotion". Hensikten var ikke å verve medlemmer, men presentere filosofien og gjøre bevegelsen kjent.

### 4) Støtte fra diasporahinduene

At indiske tilhengere og medlemmer av ISKCON anerkjenner bevegelsen som en genuin retning innen hinduismen og som rettroende og rettpraktiserende *vaishnavar*, gir ISKCON betydelig legitimitet. I 1996 hadde ISKCON anslagsvis 40-50 voksne medlemmer (eller 15-20 familier) av indisk herkomst, bosatt i Oslo-området.<sup>20</sup> De fleste diasporahinduene som hadde kontakt med ISKCON, tilhører *vaishnavismen*. Ingen av disse medlemmene valgte å gå i kloster. Diasporahinduene ønsket en løsere tilknytning. Som regel deltok de kun på søndagsfestene, gjerne sammen med hele familien. Det var alltid indere til stede på søndagsfestene under feltperioden (1995-97), i gjennomsnitt 14 hver søndag (35 på det meste). Med et arrangement som søndagsfesten ga ISKCON hinduene en mulighet for å praktisere sin religion i utlendighet. I tillegg hadde ISKCON arrangementer i forbindelse med hinduistiske høytidsdager, og i 1996-97 deltok de hengivne noen ganger i seremonier i *Sanatan Mandir* tempelet i Slemmestad. Dette tempelet brukes mest av personer med nord-indisk bakgrunn. De som besøkte ISKCON-tempelet kom fra denne gruppen hinduer, også etter åpningen i Slemmestad i 1994. Inderne jeg snakket med hadde stor respekt og dyp beundring for de norskfødte hinduene, og de hengivne ble sågar betraktet som prester eller *brahminer*. En av de mest aktive og sentrale blant de norsk-indiske medlemmene fortalte følgende om hva som gjorde ham tiltrukket av og interessert i ISKCON:

---

<sup>20</sup> Tallene er basert på egne observasjoner (telling av deltakere på søndagsfesten) og intervju med en sentral person i miljøet samt uformelle samtaler med andre indere. Ledelsen hadde, bemerkelsesverdig nok, ingen tall på oppslutningen fra diasporahinduene.

Jeg likte at nordmenn ba til den indiske gud. Det var veldig spennende for meg... Jeg har snakket med kona mi om at nordmennene som driver Krishna-tempelet, de er mer seriøse enn oss. Vi er så opptatt av mange andre ting; penger, jobb, familie... Vi sitter i tempelet, men tankene våre er et annet sted. Jeg mener at de nordmennene som er ISKCON-medlemmer sitter og forklarer veldig seriøst, de har bedre peiling enn jeg har.

Den moralske og ideologiske støtten fra diasporahinduene var viktig for ISKCON's identifisering med hinduismen, som igjen viste seg å være en effektiv måte å styrke bevegelsens legitimitet – styrke imaget som en religion med lange tradisjoner.

#### 4.12. Oppsummering

ISKCON's etablering og vekst frem mot 1997 var avhengig av innsatsen til noen få ressurssterke personer. En person sørget alene for å skaffe bevegelsen store verdier, og ekteparet som bygget opp organisasjonen fortsatte å styre den videre. Ser vi på utviklingen videre, dukket det ikke opp nye ledere som kunne ta ansvar. Det gjorde organisasjonen sårbar. Når de samme personene noen år senere, gikk ut av ISKCON, var det ingen som kunne overta. ISKCON ble på 80- og 90-tallet til en viss grad motarbeidet av enkelte kristne organisasjoner, men møtte ellers liten motstand i det norske samfunnet. De ble imidlertid stemplet av mediene og andre aktører som en sekt. ISKCON hadde internasjonalt (se Rochford 1985, 1987) utviklet strategier for å bygge et fordelaktig offentlig image som også ble tatt i bruk i Norge. En generell strategi var alminneliggjøring som gikk ut på å ufarliggjøre bevegelsen gjennom uttalelser til mediene, restaurantvirksomheten, etablere tempelet som en kulturell attraksjon og ved å fremstå som representanter for en eldgammel religiøs tradisjon. Disse tilpasningsstrategiene var forsøk på å oppnå synlighet og legitimitet.

## 5. Organisasjon, lederskap og finansiering

ISKCON er en omfattende og kompleks internasjonal misjonsbevegelse. Til tross for en sentralisert styring, og en fasttømret formell organisasjonsstruktur, finnes det betydelige lokale variasjoner innen organisasjonen som helhet. De semiautonome sentra (dvs. templer og jordbrukskollektiver) har forskjellige lederskikkelser og ulik vektlegging på strategiske og

organisatoriske sider ved misjonsvirksomheten. Og ISKCON-sentra med få medlemmer, som i Norge, var løse organisert. Da jeg gjennomførte feltarbeidet i 1995-97, hevdet ledelsen selv at virksomheten deres ennå var lite organisert og de arbeidet med å utvikle den videre.

I dette kapitlet skal jeg rette søkelyset mot ISKCON's organisasjon i Norge. Jeg vil undersøke hvordan den norske gruppen var organisert på 90-tallet for å innhente vitale ressurser og koordinere og kontrollere virksomheten. Jeg vil analysere hvordan organisasjonen var bygget opp, med vekt på den formelle strukturen; hvordan lederskapet var ordnet, med vekt på ledernes autoritet og utfordringer; og hvordan ISKCON finansierte sin virksomhet, med vekt på hvilke inntektskilder de rådde over, og hvordan de legitimerte sine økonomiske aktiviteter. Religiøse bevegelser velger ulike organisasjonsformer avhengig av deres mål. Derfor vil jeg først utdype det som tidligere har blitt sagt om bevegelsens mål, og dernest gå nærmere inn på typologien over medlemmenes tilknytning til bevegelsen.

### 5.1. "Et tempel i hver by"

Som vi husker fra kapitel 3, kan den enkelte oppnå åndelig frigjøring, en tilstand som kalles *Krishnabevissthet*, ved å følge hengivelsens vei (*bhati-marga*), den frelsesveien bevegelsen tilbyr. Denne ideologien avspeiler seg i organisasjonens målsetting: ISKCON har som et *overordnet organisatorisk mål* å spre Krishnabevissthet over hele verden, og eksisterer som organisasjon kun av den grunn (*Srimad Bhagavatam* 9.11.25). Innad i ISKCON har man imidlertid diskutert hva det ligger i dette utsagnet. Noen har valgt å tolke misjonsbefalingen dit hen at det viktigste er å skaffe flest mulig medlemmer; andre legger derimot større vekt på å gjøre budskapet kjent. Den norske lederen målbar det sistnevnte standpunktet: "Slik jeg ser det, er det viktigste at man formidler denne kunnskapen". Han sa også at det var viktigere for dem å beholde en liten kjerne av åndelig avanserte medlemmer enn å rekruttere flest mulig. "Kvalitet går alltid foran kvantitet", forklarte han, og understreket sterkt at de *ikke* var opptatt av rekruttering. Ved å formidle den åndelige kunnskapen som finnes nedtegnet i de hinduistiske skriftene, oversatt og kommentert av Prabhupada, hevdet ISKCON å kunne løse de store problemene i verden (sult, fattigdom, krig og miljøødeleggelser) – som etter deres oppfatning skyldes en åndelig krise. Lederen formulerte det slik:

Hvis vi kan inspirere flere mennesker til å få et mer bevisst forhold til Gud og åndelige spørsmål, da er vi fornøyde. Vi er opptatt av å sette det åndelige i sentrum. Vi tror at grunnen til problemene i samfunnet er at man ignorerer åndelige spørsmål. Vi tror at problemene vi ser er symptomer på en åndelig krise.

Standpunktet til lederen var tilsynelatende moderat. Men etter mitt skjønn, var det ingen motsetning mellom de ulike tolkningene; formidling av kunnskap og rekruttering er to ledd i samme plan. Det endelige målet var en radikal endring av samfunnet og innføringen av et vedisk idealsamfunn. Organisasjonen arbeidet konkret med å bygge egne samfunn basert på religiøse idealer, vediske landsbyer. Det mest ambisiøse prosjektet var byggingen av palasser og en hel by for Krishna-tilhengere i Mayapur, India. Modellen for idealsamfunnet fant ISKCON i de vediske skriftene. Det dreide seg om et strengt regulert samfunn, det såkalte *varnasrama-dharma*, inndelt i fire klasser:

- *Brahmin-klassen* (åndelige veiledere eller ”prester”)
- *Ksatriya-klassen* (administrasjon, lederskap, militærvesen, ”krigere”)
- *Vaisya-klassen* (handelsstanden, produsenter, bønder)
- *Sudra-klassen* (arbeidere, ”tjenere”)

Mange vil nok gjenkjenne dette som det klassiske (og forhatte) indiske kastesamfunnet. ISKCON var fullt klar over at de ikke kom til å bli populære av å forsvare kastesamfunnet. De forsøkte derfor å definere bort problemet ved å skille mellom ”kaste” og ”klasse”: En kaste er man født inn i. Mens kassetilhørighet derimot bestemmes av personens kvalifikasjoner og ”naturlige” talenter eller evner. Prinsippet går ut på at enhver skal arbeide med det man passer best til. I det gudegitte idealsamfunnet har kvinner en underordnet rolle og lavere status enn menn. Fordi kvinnene påstås å være mindre intelligente og mer egoistiske og emosjonelle, bør de ideelt sett ikke inneha lederposisjoner i ISKCON.<sup>21</sup> Hvilken klasse man tilhører avgjøres, ifølge (nå avgått) guru, Harikesa Swami Vishnupada (1981:127-29), under utdannelsen, rundt 12-årsalderen. En *brahmin* vil – med sine ekstraordinære åndelige egenskaper – lett være i stand til å se hvilke kvalifikasjoner et barn besitter og legge opp den videre utdannelsen deretter, mener han. De samme *brahminene*, i virkeligheten ISKCON’s guruer (alltid menn), vil også få i oppgave å gi råd og utdanne den politiske ledelsen, ikke ulikt den rollen ayatollaene spiller i Iran. ISKCON så for seg at dette teokratiske klassesamfunnet ville bli realisert når mange nok mennesker ble omvendt til Krishnabevissthet (Vishnupada 1981:72). Første ledd i planen med å omforme samfunnet, var å dele ut Prabhupada’s bøker. Også i Norge var de langsiktige ambisjonene høye:

På kort sikt er selvfølgelig ikke noe realistisk. Men jeg tror på lengre sikt at det er realistisk at vi får *et tempel i hver by*. [min utheving] Jeg tror på det. Det er veldig mange mennesker som er på leting

---

<sup>21</sup> Synet på kvinner har gradvis endret seg de siste 15 årene. Det er langt igjen til full likestilling, men kvinner har oppnådd større selvstendighet og innflytelse i organisasjonen. Mer om dette i kap. 7.7.

etter åndelig kunnskap. Vi forvalter en omfattende kunnskap. Derfor tror jeg at man vil bli interessert i dette her etter hvert.

Av det ISKCON selv sier om sine mål kan vi for det første slutte at organisasjonens mål var todelt: et *kvantitativt mål* om flest mulig tilhengere og spredning av kunnskapen, og et *kvalitativt mål* om å fostre engasjerte og åndelig avanserte medlemmer. Av disse målene hadde rekrutteringen lav prioritet, i stede konsentrerte man seg her i landet mest om formidling og spredning av den religiøse ideologien. ”Ved å fordele over en million bøker, har vi oppfylt vårt misjonsoppdrag”, slo likegodt lederen fast.

For det andre var ISKCON en *verdenstransformerende bevegelse*, en som søkte total endring av samfunnet ved å rekruttere og omvende mennesker til deres verdier og levemåte<sup>22</sup>. ISKCON bygget opp en organisasjon som kunne ivareta målene om vekst og ekspansjon (organiseringen av kommunikasjon med omverden, rekruttering og finansiering) og utdanning av åndelig avanserte medlemmer (organisering av sosialisering). Verdenstransformerende bevegelser tjener på å danne organisasjoner som kan utnytte medlemmenes ressurser fullt ut, til sammenlikning med bevegelser med begrensede mål som verken behøver eller vil kreve et totalt engasjement av sine medlemmer (Bromley & Shupe 1979a:23-24). For å sikre medlemmenes lojalitet og sterke engasjement, vil verdenstransformerende bevegelser typisk utforme ekskluderende organisasjoner, men som vi skal se i ISKCON's tilfelle, kan organisasjonen snarere beskrives som inkluderende.

## 5.2. Medlemstypologi

Hvilke krav organisasjonen stiller til sine medlemmer eller tilhengere beror på hvor aktivt involvert en person er i bevegelsens organisasjon. ISKCON utviklet en bred basis for medlemskap, hvor det var mulig å delta på ulike nivåer.

ISKCON la liten vekt på det formelle medlemskapet. Det var heller ikke viktig for de som engasjerte seg aktivt i Krishnabevissthet og i organisasjonsarbeid. Ikke engang alle som bodde i tempelet var formelt innregistrerte som medlemmer (eller de visste ikke om de stod i medlemsregisteret). Bevegelsen ønsket ikke å støte noen bort, og holdt derfor døren åpen for ulik grad av deltakelse. En av lederne forklarer det slik:

Det er ikke krevende for folk å være medlemmer. De kan bare følge [den religiøse praksisen] så godt de kan, være positive og ha lyst til å være medlemmer. Det er nok for å være medlem, aktive eller passive, alt etter som de ønsker.

---

<sup>22</sup> Jfr. Rochford 1985:168; se også *Srimad Bhagavatam* 1.12.4., og s.2 og s. xv i samme bind.



Som ISKCON ofte presiserte, var det slett ikke nødvendig å gå i kloster for å være medlem. Det ble sagt at klosteret var et tilbud til spesielt interesserte. Medlemskapsstrukturen kan beskrives ved hjelp av følgende typologi som skiller mellom 4 ulike medlemskategorier, hver av typene har ulik tilknytning til organisasjonen:<sup>23</sup>

1. *De hengivne* var kjernemedlemmene som bodde i tempelet eller klosteret. De viet all sin tid, energi og oppmerksomhet til å fremme organisasjonens verdier og mål. Alt var sentrert rundt ønske om å tjene Krishna gjennom daglige religiøse ritualer i tempelet, forkynnelse og arbeid for organisasjonen. I praksis vil det si bokdistribusjon, restaurantarbeid og drift av tempelet. Den hengivne forpliktet seg til å etterkomme lederens instruksjoner (med mindre de selv var en av lederne). Disse medlemmenes materielle situasjon var avhengig av kollektivets interne fordeling av ressurser. Som munk og nonne skulle man gi avkall på personlige eiendeler.

2. *Krishnavenner* betegner de aktive deltidsmedlemmene. De utviste høy grad av engasjement, men opprettholdt sine sosiale bånd og forpliktelser til samfunnet for øvrig og var ikke avhengige av organisasjonen. Krishnavennene forholdt seg til organisasjonen og dets ledere kun i forbindelse med at de utførte enkelte tjenester for bevegelsen på frivillig basis. Denne gruppen sluttet seg til ideologien, men ønsket å praktisere *Krishnabevissthet* utenfor klostermurene. Basert på egne observasjoner og samtaler med personer i miljøet, anslo jeg at det i 1996 var omkring 40-50 aktive deltidsmedlemmer i Oslo-området. Aktivitetsnivået til Krishnavennene var variabelt, men de mest aktive blant dem deltok mye og utgjorde en viktig ressurs for organisasjonen, særlig i form av sårt tiltrengt arbeidskraft.

Jeg intervjuet 4 av de mest aktive, og det viste seg, for det første, at de tilhørte alle en sosial krets rundt tempelet. Tre av dem hadde vennskspsrelasjoner med en eller flere av de hengivne, (den fjerde kjente de erfarne munkene godt, men som eks-munk holdt han litt avstand). De var ofte til stede i tempelet og på restauranten. For det andre deltok de i organisasjonsarbeid, bortsett fra bokdistribusjon. Og for det tredje eksperimenterte de med en asketisk livsførsel; de utførte mange av ritualene og forsøkte å kopiere de hengivne. For de mest ihuga Krishnavennene var de hengivne idoler og forbilder. Noen av de yngste aspirerte til å avlegge munkeløftet og bli en hengiven. Selv om ISKCON ikke stilte krav til

---

<sup>23</sup> I litteraturen om sosiale og religiøse bevegelser finnes det en rekke ulike medlemstypologier. Jeg har latt meg inspirere av typologien til Beckford (1985:81-84), men benytter delvis andre betegnelser basert på min empiri.

Krishnavennenes levemåte og ei heller forventet deres lydighet, utsatte de seg ikke desto mindre for et sosialt press i retning av å føre et frommere liv, delta mer og eventuelt flytte inn. Presset syntes å være sterkere jo nærmere vennskapet med de hengivne var.

3. *Diasporahinduene* betegner her medlemmer av indisk herkomst, hinduer som i de fleste tilfellene har vokst opp med *vaishnavismen* som religion. Primært identifiserte denne gruppen seg med den religiøse tradisjonen ISKCON tilhører, mens tilknytningen til organisasjonen var heller svak. Diasporahinduene brukte tempelet som en religiøs serviceinstans. De tok med seg familien i tempelet til gudstjeneste på søndager. Også fra utlandet vet vi at diasporahinduene var forsiktige med å involvere seg direkte i organisasjonsarbeid (Rochford 1985: 263; Carey 1983). De støttet opp om ISKCON, fordi bevegelsen hjalp dem med å verne om deres religiøse og etniske identitet. Min informant forklarte det slik:

Hvis foreldrene tar med seg barna i ISKCON-tempelet, er det en stor fordel for vårt samfunn (...) Barna får lære mer om sin egen religion i ISKCON. De (hengivne) er flinkere til å forklare og lære opp barna våre enn det vi selv er (...) Det er en fordel, fordi barna lærer å tenke på Gud, huske på vår bakgrunn og hvor viktig religion må være i våres liv.

4. *Sympatisører* er passive støttemedlemmer. Det er typisk for sympatisørene at de ikke bekjenner seg til ISKCON's filosofi, men snarere er opptatt av å forsvare bevegelsens rett til å eksistere og gi sin tilslutning til enkelte av ISKCON's verdier eller kampsaker, for eksempel vegetarianisme, dyrebeskyttelse, ikke-vold, avholdssaken, indisk filosofi og åndelige verdier. De yter ingen konkret innsats i organisasjonen og er mindre opptatt av å leve i overensstemmelse med bevegelsens ideologi. For noen sympatisører kan deres perifere forbindelse være et springbrett for et aktivt engasjement senere, mens andre foretrekker å bli stående i bevegelsens utkant. Denne beskrivelsen av sympatisørene er ikke empirisk, men snarere teoretisk og idealtypisk. Det henger sammen med at jeg ikke samlet inn data om denne gruppen, med unntak av noen observasjonsdata. Jeg vet derfor lite om dem. Det er imidlertid sikkert at flere venner, foreldre og søsken av de hengivne var blant sympatisørene.

Kategoriene forsøker å få frem det som er typisk for tilknytningen til organisasjonen. I praksis kan overgangen mellom kategoriene være flytende. Selv om de hengivne var ISKCON's ansikt utad, vil jeg likevel hevde at ISKCON i all hovedsak var en *inkluderende organisasjon*, det vil si en som krevde relativ liten aktivitet fra *flertallet* av sine medlemmer. Flertallet av medlemmene hadde få eller ingen forpliktelser i forhold til organisasjonens mål

(som for dem ofte var dunkle). Dersom man imidlertid kun regnet de hengivne som medlemmer av ISKCON, ville vi hatt å gjøre med en *ekskluderende* organisasjonstype, det vil si en som griper dypt inn i medlemmenes liv og krever høy grad av aktivitet, ofte totalt engasjement (Jfr. Zald & Ash 1966:331). ISKCON ble stadig mer inkluderende utover 80- og 90-tallet og har i økende omfang prioritert å bygge opp en menighet av deltidsmedlemmer. I USA ble de oppmuntret til å chante hjemme, studere bøkene og besøke det lokale tempelet regelmessig (Gelberg 1983:157; Rochford 1985:166). De hengivne utgjorde i Norge en indre kjerne av kadrer, en elite, innen en overveiende inkluderende organisasjon.<sup>24</sup>

### 5.3. Prabhupada – karismatisk leder og helgen

Verdenstransformerende bevegelser har typisk et karismatisk lederskap, især i bevegelsens tidlige historie (Bromley & Shupe 1979a: 28,143). ISKCON's stifter, Prabhupada, kan beskrives som *en karismatisk leder*. Med ordene til Max Weber vil det si at lederen har makt og autoritet ”i kraft av en affektbestemt hengivelse til herskerens person og hans nådega ver (karisma), og da særlig magiske evner, åpenbaringer eller heltedåder, åndens eller ordets makt” (Weber 1990:98). Prabhupada's autoritet eller myndighet til å befale, ble legitimert med hans ekstraordinære personlige egenskaper. Et viktig poeng hos Weber er at lederen adlydes bare hvis undersåttene tillegger ham karisma. En gurus utstråling, magiske evner, profetstatus osv., må dermed oppdages og aksepteres av disiplene. Noe som kan forklare hvorfor kun noen få, og ikke alle, ble tiltrukket av ham. Det avgjørende er at karisma forkynnes og anerkjennes av det religiøse fellesskapet. Karisma er med andre ord sosialt forankret eller konstruert.

Foruten en sterk fascinasjon for den religiøse filosofien, var oppdagelsen av karismatiske egenskaper hos Prabhupada, blant de viktigste grunnene til de første disiplenes oppslutning om Krishnabevegelsen (Judah 1974: 153,172; Rochford 1985: 70-71). De første tilhengerne ble imponert over hans talegaver og visdom. Og i tilhengers øyne var ”Swamien” som de først kalte ham, ingen sjarlatan eller maktsyk guru, men tvert imot en ydmyk gudshengiven som levde slik han talte (Rochford 1985: 71-72; Shinn 1987a: 41). Han trakk seg ikke tilbake i fyrstelig luksus, slik moderne jet-set-guruer gjorde, men førte et spartansk munkeliv i full konsentrasjon om religiøse sysler. I beretningen om Prabhupada's

---

<sup>24</sup> Det bør tilføyes at organisasjonen kort tid etter stiftelsen i New York var inkluderende. Prabhupada forstod at de fleste ungdommene ikke var interessert i å oppgi deres livsstil for å bli Krishnahengivne. Derfor forlangte han heller ikke at de skulle følge de fire prinsippene (avstå fra kjøtt, rusmidler, sex og pengespill) og flytte inn i tempelet (Rochford 1985: 155).

ankomst til Amerika, fremheves prøvelsene og vanskelighetene han måtte igjennom. Det fortelles blant annet at han var helt alene og hadde kun med seg en koffert, 50 kr. i indisk valuta, en paraply og en kasse med bøker (ISKCON 1995; Satsvarupa 1993: 34).

Beretningene kan leses som organisasjonens behov for å bygge opp en karismatisk tradisjon (jfr. Bromley & Shupe 1979a: 143-44). Den store lederen gjøres til en rollemodell. De oppofrelsene som medlemmene må gjennomgå, fremstår som mindre besværlige, sammenliknet med de voldsomme prøvelsene lederen gjennomlevde. Og lederens ekstraordinære egenskaper og kvaliteter, og det at han lyktes mot alle odds, gir medlemmene følelsen av å være på parti med mektige krefter som vil sikre dem den endelige seieren.

I likhet med andre religiøse bevegelser i startfasen, var ISKCON sterkt avhengig av stifterens karismatiske nærvær. Prabhupada sendte hyppig brev med instruksjoner til sine disipler (like ofte praktiske som religiøse) og reiste jorda rundt for personlig å rettlede dem (Satsvarupa 1993). På den måten greide han å plante en ensartet modell for effektiv organisering i hvert tempel og å fylle nedtrykte medlemmer med nytt pågangsmot. Prabhupada's karisma var av kritisk betydning av mobiliseringen innad i organisasjonen, fordi hans personlige lederskap stimulerte til innsats og tjenesteiver.

Prabhupada fortsetter å være en samlende kraft i organisasjonen også etter sin bortgang. Ved å gjøre ham til helgen, lever i en viss forstand hans karisma videre. Tilhengerne lærer ham å kjenne som "den perfekte hengivne", "åndelig far" og "vår tids største helgen". Den ærbødighet disiplene og granddisiplene viser Prabhupada kommer sterkest til uttrykk gjennom deres kultiske dyrkelse av ham. Hver morgen i alle ISKCON-templer, fremfører de hengivne *guru puja*, en offerrite til ære for deres åndelige mester. Under seremonien kneler de hengivne foran en naturtro voksfigur (eller i mindre templer som det norske, et portrett) av Prabhupada som står plassert på en hellig stol (*vyasasana*) alltid vendt mot Krishna-alteret, og kaster blomster på den. På 100-års dagen for hans fødsel (i 1996) under en stor festival på Korsnäs gård (der også de norske hengivne deltok), ble en figur av Prabhupada i full størrelse båret rundt i prosesjon, vasket, kledd, gitt mat og lest for. I tråd med hinduistisk ikonkult tror de hengivne at Prabhupada's ånd manifesterer seg i statuen. Ritualene fremføres som om han var til stede, for eksempel ble det lagt frem en ny bok som han skulle se på, og talerne stod hele tiden vendt mot ham. Tiltaleformen "Hans Guddommelig Nåde" gir inntrykk av at de hengivne dyrker og tilber ham som en gud, men de hengivne oppfatter ham ikke som en gud. Snarere ærer de Prabhupada som en helgen. Stifterens nær-guddommelige status som helgen, virker samlende og gir misjonen økt betydning.

## 5.4. Den internasjonale organisasjonen

Organisasjonsstrukturen i ISKCON hadde en utpreget pyramideform. Øverst i hierarkiet tronet den karismatiske lederen, Prabhupada, som styrte suverent, uten konkurranse. Da Prabhupada døde i Vrindavan (Krishnas hjemby ifølge tradisjonen) i november 1977, etterlot han seg et maktvakuum. Før Prabhupada døde hadde han imidlertid sørget for å utpeke 11 nye guruer som kunne overta hans funksjon som *ācaryā*, den som initierer nye medlemmer. Disippelsuksesjonen (*parampara*) ble således videreført. I tillegg hadde han allerede i 1970 utnevnt et sentralisert råd, *The Governing Body Commission* (GBC), som fikk som hovedoppgave å administrere og holde oppsyn med ISKCON's aktiviteter. Denne todelte maktstrukturen førte til en maktkamp mellom det mer byråkratiske GBC og enkelte av de egenrådige og karismatiske guruene (Shinn 1987a; Rochford 1985). Striden endte med at guruene måtte anerkjenne GBC som den høyeste autoriteten. Den åndelige mesteren beholdt imidlertid sin totale religiøse autoritet over egne disipler, men måtte arbeide gjennom GBC i saker som angikk organisasjonen som helhet. Og ikke minst fikk GBC sterkere fullmakter til å overprøve og sanksjonere guruene (Rochford 1985:235-37).

GBC består i dag av høyt initierte hengivne med lang fartstid i bevegelsen, enkelte av dem er også guruer. Rådet holder årlige møter ved hovedkvarteret i Mayapur, India. Der vedtar de generelle retningslinjer for hele ISKCON. Som oftest dreier sakene seg om økonomiske og administrative forhold (for eksempel utnevning av tempelpresidenter, kjøp av eiendom, planlegging av store festivaler, langsiktige strategier for finansiering og kontakt med media og offentligheten). Den internasjonale organisasjonen er oppdelt i 30 forskjellige soner verden over, ledet av en GBC-representant. Det regionale rådet for de nordiske landene, *Scandinavien Regional Council*, ble under min feltperiode ledet av *Harikesa Swami Visnupada*, guru (bla. for flere av de norske hengivne) og framstående GBC-medlem. Tempelpresidentene fra alle de nordiske landene møter i rådet. Således har alle sentra sin representant. Hvor stor kontroll og innflytelse GBC har over hvert enkelt tempel, er noe uklart. Templene holdes under oppsyn, men GBC griper kun inn i driften dersom den anses for å bryte med Prabhupada's vilje. Nedenfor skal vi se hvordan det norske tempelet var organisert i 1996. (Det samme organisasjonsmønsteret har stort sett vært gjeldende fra 1989 til 2000.)

## 5.5. Den lokale tempelorganisasjonen

Tempelet i Oslo var, administrativt og økonomisk sett, en selvstyrt enhet. Det vil si at tempelet, innenfor relativt vide rammer gitt av GBC, selv valgte sine inntektskilder og strategier for drift og rekruttering. Hovedlinjene for driften i Norge ble trukket opp av et *tempelstyre*. Styret administrerte og kontrollerte virksomheten og hadde beslutningsmyndighet. På møtene gikk man alltid igjennom regnskapene og tok opp alle mulige saker som angikk tempelet. Det ble i tillegg holdt regelmessige allmannamøter. I styret satt det seks medlemmer (fire menn og to kvinner). Alle var blant de ”eldste” hengivne, de med lengst (åndelig) ansiennitet, og alle innehadde lederposisjoner i organisasjonen. Her satt *tempelpresidenten* (øverste administrative leder), *tempelkommandøren* (nestleder og bestyrer for tempelbygningen), *restaurantleder* (administrerer driften av Krishna Cuisine), *sankirtanaleder* (ansvarlig for salg av bøker) og to *bhakta-ledere* (ansvarlig for å gi undervisning og instruksjoner til novisene). Disse ”avdelingslederne”, som de ble kalt, sørget for å fordele det daglige arbeidet blant de hengivne og enkelte andre aktive medlemmer som stilte opp på frivillig basis. De var alle direkte ansvarlige ovenfor tempelpresidenten. Tempelpresidenten var opptatt av å deligere så mye som mulig til avdelingslederne, slik at han kunne frigjøre mer tid til kommunikasjon med mediene, skoleforedrag og annen utadrettet virksomhet.

ISKCON's organisasjon var hierarkisk bygget opp med klare autoritetslinjer. Beslutninger blir stort sett tatt ovenfra. Det var for eksempel ikke slik at en ny tempelkommandør blir valgt, men lederen eller styret spurte en person de anså som egnet for posisjonen. Ved utnevning av ledere la man særlig vekt på (åndelig) ansiennitet og erfaring. Det satt to kvinner i den norske ledelsen. For å unngå kontakt mellom kjønnene som kan forstyrre den åndelige konsentrasjonen, må lederen for de kvinnelige novisene være en kvinne. Den andre var Eva (både restaurantleder og kasserer). Hun hadde en sterk posisjon i organisasjonen i kraft av å være ektefellen til tempelpresidenten. Dessuten var hun det sosiale midtpunktet i tempelkollektivet og hadde en oppdragerrolle; hun var ”mor i huset” som de sa.

En utstrakt arbeidsdeling var et fremtredende trekk ved tempelorganisasjonen. De hengivne hadde faste arbeidsoppgaver og avgrensede ansvarsområder. Tempelpresidenten eller styret fordelte arbeidsoppgavene dels etter den enkeltes egne ønsker og ferdigheter, og dels etter behov og ressurskapasitet. Nye rekrutter fikk gjerne anledning til å prøve seg i ulike tjenester, men stort mer enn bokdistribusjon og restaurantarbeid hadde ikke bevegelsen å tilby. Det hendte imidlertid at menige hengivne tok initiativ til å starte opp et prosjekt – som en tjeneste for Krishna – og henvendte seg til tempelpresidenten for økonomisk støtte. Således skapte det rom for personlig initiativ innenfor en tilsynelatende rigid organisasjonsstruktur.

## 5.6. Lederne makt og utfordringer

For at organisasjonen skal fungerer effektivt, må lederne motivere medlemmene til å handle på vegne av organisasjonen og koordinere handlingene mot bevegelsens mål. I likhet med andre sosiale bevegelser stod ISKCON i en svak posisjon når det gjaldt å få folk til å delta. De var avhengig av å appellere til frivillige bidrag og hadde få eller ingen tvangsmidler til rådighet. All deltakelse og arbeid i ISKCON var basert på frivillighet. utfordringen ledelsen da stod overfor var hvordan motivere til frivillig innsats. Denne mobiliseringsoppgaven løste ISKCON blant annet ved å tilby aktive medlemmer *ikke-materielle selektive incentiver* i form av religiøse eller åndelige fordeler og *solidaritetsincentiver* i form av vennskap og følelse av samhørighet.

Som nevnt måtte de hengivne medlemmene rette seg etter ledelsen i klosteret, tempelpresidenten og avdelingslederne. Det ble forventet disiplin og lydighet av alle som flyttet inn, og de la ikke skjul på at tempeldisiplinen var streng, men medlemmene oppfattet den som grunnleggende frivillig. En av munkene forklarer det slik:

I ISKCON er det en autoritet. Det betyr at man må akseptere autoritetene å gjøre det man blir bedt om. Selvfølgelig, grunnleggende sett er alt frivillig her i ISKCON. Hvis du ikke vil, så okey, da er det ingen som tvinger deg. Men hvis du skal leve i [ISKCON-]samfunnet, så må du innordne deg systemet. Du må akseptere autoritetene.

Det handlet altså om å følge de sosiale normene som gjaldt for ISKCON-samfunnet. Ikke alle syntes disiplinen var så hard, noen mente den burde vært strengere. Beskrivelsene tyder på at disiplinen var strengere blant munkene enn blant nonnene.

Dersom noen forsømte seg i tjenesten, prøvde lederne seg med tilsnakk og irettesettelser. Det man slo hardest ned på var latskap. Man forsøkte å appellere til samvittigheten deres eller solidaritetsfølelsen, ved å gjøre dem oppmerksomme på at ”dersom du ikke gjør jobben din, går det utover andre”. Gjorde man noe galt, fikk man kanskje vite at ”sånn gjør vi ikke her”. Et slikt utsagn signaliserer at man tilhører en gruppe, og man må følge gruppens normer dersom man fortsatt ønsker å være en del av denne gruppa.

Sanksjonsmidlene var altså knyttet til sosiale relasjoner og kan tolkes som former for *solidaritetsincentiver*. Lydighet ble belønnet med ros, respekt og vennskap; mens ulydighet ble straffet med skam, misbilligelse og en kald skulder. Ved et par anledninger var ledelsen nødt til å utvise medlemmer som ikke hadde klart å innordne seg. Ifølge en leder, var de i ferd med å ødelegge et ellers godt sosialt miljø. Vanligvis fant en hengiven selv ut at han/henne ikke klarte (eller ikke var moden nok til) å følge ”prosessen” og flyttet dermed ut – frivillig.

Som vi har sett, gir deltakelse i organisasjonsarbeid åndelige fordeler i form av økt sannsynlighet for frelse, en form for *ikke-materielle selektive incentiver*. Ved å knytte åndelig vekst til arbeid for bevegelsen, oppnår organisasjonen å gi deltakerne en egeninteresse av å delta. Siden lojaliteten til organisasjonen var nært forbundet med religiøs overbevisning, ble ideologisk opplæring en viktig oppgave for ledelsen. Å være dyktig til å ”inspirere” andre, ble fremhevet som en god egenskap for en ISKCON-leder. Det betyr at lederen holder inspirerende foredrag og er god på personlig veiledning og forkynnelse. Lokale ledere så vel som guruer, forsøkte å motivere medlemmene til frivillig innsats ved å være gode rollemodeller og dyktige inspiratorer. Å gå foran som et godt eksempel ved å leve minst like asketisk som det forventes av nye rekrutter, var en sterk motivasjonsfaktor.

Svarene på spørsmålet, *hva motiverer deg til å jobbe for bevegelsen*, kan tolkes som en blanding av selektive incentiver og solidaritetsincentiver. Medlemmene arbeidet for bevegelsen, fordi de ønsket å tjene Krishna, hjelpe misjonen og derigjennom oppnå frelse. Arbeidet oppfattes som verdifullt, gir dem en tilhørighet og en indre ro. Nedenfor følger noen eksempler på svar:

Har lyst til å jobbe for Krishna. Å jobbe utenfor bevegelsen er helt ”useless”. Det har ingen verdi for meg.

T: Hvorfor?

- Da ville jeg føle at jeg ikke fikk gjort noe verdifullt, hvis jeg ikke fikk gjort noe for Krishna.

Det er å utvikle seg i åndelig liv.

T: Det å arbeide på restauranten, er det også en måte å utvikle seg åndelig på?

- Ja, absolutt! Man gjør det for Krishna, man gjør det ikke for sin egen del, gjør det ikke for penger. Man gjør det bare for å tjene Gud.

At deltakerne i en religiøs organisasjon blir motivert av løfter om framtidig frelse, er ikke et overraskende funn. Kallstanken er et klassisk eksempel på denne type motivasjon (McGuire 1992:32). Det slående derimot var den direkte kobling mellom selvutvikling forstått som åndelig vekst, og praktisk arbeid, som for eksempel kom til syne i medlemmenes begeistring over å ta oppvasken. Som vi skal komme tilbake til, tilegnet medlemmene seg, gjennom en sosialiseringssprosess, et spesielt vokabular og meningssystem, hvor alle gjøremål – ja, alt verdslig sosialt liv - tolkes som et religiøst drama. En tilsynelatende kjedelig rutinejobb kunne derfor oppleves som ”ekstatisk”; arbeidet ble forvandlet til et religiøst ritual, en fest. Ved å utføre tjenester for bevegelsen utviklet man seg åndelig. Disse incentivene



bidro til å skape et intenst engasjement, men samtidig ble de strenge levereglene vanskelig å holde ut med over tid, og bidro dermed, som vi skal se, til frafall og nedgang i rekrutteringen.

### *Tempelpresidentens lederstil*

Det var en kjent sak innad i ISKCON at en tempelpresident satte sitt personlige preg på stemningen i tempelet. En østerriksk munk som jeg snakket med, beskrev Bjørn som en liberal leder.<sup>25</sup> Det ble begrunnet med en anti-autoritær lederstil; at han var mer kvinne- og familievennlig enn mange andre var; og at han var opptatt av åpenhet og dialog med samfunnet rundt. Den norske lederen hadde en personorientert og utadvendt lederstil. Forholdet til medlemmene var preget av personlige og vennskapelige relasjoner. Det var ingenting som tydet på at han var en autoritær leder i betydningen, en som styrer militant og egenrådig. Tvert i mot var han en god lytter og en som ofte rådførte seg både med hengivne medlemmer og sympatisører utenfor tempelet. Det var særlig tre typer karakteristikk av Tempelpresidenten som gikk igjen i informantenes beskrivelser av ham: ”Stor personlighet”, ”god ambassadør” og ”dyktig forkynner”. Beskrivelser som ”stor personlighet”, ”sterk og kraftfull leder” tyder på at medlemmene anerkjente noen karismatiske egenskaper hos ham. Også hans talegaver, som ble fremhevet, underbygger dette. Han hadde evne til å fengsle sitt publikum og tale overbevisende. I tillegg var det viktig for medlemmene å få frem at til tross for hans uvørne fremferd, spesielt under diskusjoner, var han en ydmyk Krishna-tjener som hadde ofret mye for bevegelsen. Karisma er nyttig for å styrke engasjementet blant medlemmene i en religiøs bevegelse. Innad er det derfor tjenlig å kommunisere karisma på ulike måter.

Utad ønsket imidlertid ikke Bjørn å fremstå som en karismatisk leder. For liksom å feie det religiøse under teppet, omtalte han seg selv helst som ”administrativ leder”, ”daglig leder” eller bare ”leder av Krishnabevegelsen i Norge”. Han unngikk å bruke (og mislikte trolig) den pompøse tittelen ”tempelpresident”. Dette viste en annen side ved hans lederstil. En av de hengivne sa at hvis Hansen ikke hadde vært leder for ISKCON, ville han ganske sikkert vært leder for en stort konsern. Han var ”ambassadøren” og kommunikatoren som var engasjert i utadrettet virksomhet og dialog for å bidra til at utenforstående fikk et mer positivt inntrykk av bevegelsen. Ved lederstilen var ikke det karismatiske det mest fremtredende, men snarere det foretningmessige, det kommunikative og det intellektuelle. Bjørns lederstil var

---

<sup>25</sup> Munken drev med salg av kosmetikk og reiste av den grunn rundt til omtrent alle templene i Europa. Det ga ham god kjennskap til stemningen i ulike templer og tempelpresidentenes ulike lederstiler.

også preget av nonchalanse og utvungenhet; hans opptreden var likefram og selvsikker. Han yndet å kalle seg "munk-light" (for å understreke at han ikke var så asketisk) og kunne stille opp til foredrag i tempelet ubarbert på hodet og iført lusekofte (vel vitende om at munkedrakter virker skremmende fundamentalistisk på noen gjester).

### *Spenninger mellom formelle og uformelle strukturer i organisasjonen*

I alle organisasjoner eksisterer det uformelle strukturer, for eksempel i form av vennskapsbånd, som kan komme i konflikt med de formelle strukturene. Forskning viser at en kombinasjon av utpregede byråkratiske strukturer med autoritetsforhold og kollektivistiske strukturer med vennskapsbånd, utgjør en vedvarende kilde til interne spenninger i en type religiøs organisasjon som ISKCON (Bromley & Shupe 1979a: 28, 253). I det norske tempelet var det tette sosiale bånd mellom de hengivne, bortsett fra segregeringen mellom kjønnene. En leder rapporterte om dilemmaer som oppstod når en og samme person både skal lede og være venn: "Ja, det er utrolig vanskelig; vi lever jo så tett sammen og samtidig skal du gå der å sjefe". Stort sett var imidlertid ikke denne spenningen et alvorlig problem i tempelet. Og på grunn av den sterke samforståelsen av å tjene Krishna, forstod de (den religiøse) nødvendigheten av å utføre sine plikter. Selvdisiplinen var solid og irettesettelser ble, som regel, forstått som rettleiding. En annen leder svarer slik på spørsmålet om forholdet mellom å være venn og leder:

Jeg synes ikke det er noe problem. Hvis man må rettlede folk blir det gjort for å hjelpe. Det er også en vennlig handling. Vi ser det slik at hvis vi må irettesette, eller gi noen beskjed om noe de ikke vet, er også det en del av læringsprosessen.

I en bevegelse som ISKCON eksisterte det et slags åndelig hierarki som i noen tilfeller gikk på tvers av de formelle autoritetsstrukturene. Det var ikke alltid like lett for en ung tempelkommandør å hankses med medhengivne som var eldre og mer erfarne enn han selv. De som hadde kommet lengre i den åndelige utviklingen, skulle faktisk respekteres som overordnede, bare det å omgås dem var nådefullt. I mange situasjoner kunne det derfor forekomme at den mest erfarne tok ledelsen og besluttet hva man skal gjøre. Det åndelige hierarkiet bidro således, i gitte situasjoner, til å svekke makten til de formelle lederne. Jeg observerte at en med lederposisjon til og med kunne bli mobbet for sin beslutningsvegring av en "eldre" hengiven. Av og til kunne de formelle autoritetsstrukturene bli satt helt til side, for eksempel når en initiativrik og ledervillig munk tok kommandoen og ordnet opp i situasjoner hvor de med lengre ansiennitet og formell makt nølte.

## *Guru-disippel relasjonen*

Lederne i nye religiøse bevegelser blir, som nevnt, ofte påstått å være autoritære og irrasjonelle. Den angivelige maktsyke sektlederen krever blind lydighet og kontrollerer alle sidene ved medlemmenes liv (se for eksempel Clark 1979; Conway & Siegelman 1978; Roness 1988: 82; Rudin & Rudin 1980: 20,27). Slike påstander har også blitt rettet mot ISKCON's ledere, især guruene (Shinn 1987a: 30, 64-65). Det finnes mange misoppfatninger av guruen. Vi skal derfor se litt nærmere på guruens rolle i ISKCON.

I tradisjonelle indiske religioner er en *guru* en religiøs leder og lærer med høy åndelige innsikt. Den religiøse filosofien og praksisen formidles gjennom personlig undervisning, fra guru (lærer) til disippel (elev).<sup>26</sup> Absolutt lydighet og tillit til sin guru er en forutsetning for disiplenes muligheter for frigjøring (*moksa*). En guru, eller "åndelig mester" er alltid en mann, og omtales som et "åndelig overhode" eller som "Krishnas ekte representant" (Prabhupada 1983:125). Et initiert medlem av ISKCON forplikter seg til å følge den åndelige mesterens ordre:

"En tjener har ingen individuell uavhengighet, fordi han handler på sin herres ordre. (...) Krishnas ordre kommer gjennom disippelsuksessjonen til den ekte åndelige mester, og derfor bør den åndelige mesteres ordre oppfattes som den viktigste plikt i ens liv", sier Prabhupada (1983: 835).

Observatører har hevdet at denne ideologien gir guruen allmakt, og at disiplene må frasi seg sin frie vilje og totalt underkaste seg guruens vilje (Daner 1975:53). Bildet var imidlertid langt mer nyansert hvis vi ser på de norske hengivnes forhold til sin åndelige mester.

Under feltperioden fantes det totalt 35 gurer i ISKCON. De hengivne som bodde i det norske tempelet var disipler til 5 ulike åndelige mestre. Perioden som novise (*bhakta*) varte vanligvis ett år. Etter det, plukket man ut en guru. De hengivne fant frem til den personen de ønsket som åndelig mester, ved å se og lytte når han holdt foredrag på festivaler eller en sjelden gang var på besøk i tempelet (så vidt jeg vet hadde ikke tempelet guru-besøk oftere enn 3-4 ganger i løpet av 1996). "Martin" begrunnet valget av sin åndelige mester slik:

---

<sup>26</sup> Guru-skikkelsen har ikke et direkte motstykke i den vestlige-kristne religiøse tradisjonen, men kan minne om en benediktinsk abbed som fungerer som veileder og betraktes som Kristi representant.

Det var den av de åndelige mesterne som jeg hadde sett og hørt som jeg følte meg mest tiltrukket av og knyttet til. Det er en følelsessak nærmest. Det var hans personlighet som telte, ikke så mye hans tolkning av filosofien.

De ”personlige” egenskapene til guruen ble imidlertid vurdert på et overraskende tynt grunnlag. Enkelte hadde ikke engang møtt mannen personlig. Vurderingen syntes å være basert dels på hva man hadde fått høre eller blitt anbefalt av andre, og dels det den hengivne selv hadde sett og hørt av hans foredrag. Det var, etter det jeg fikk vite, fortrinnsvis disiplene som fant sin guru, ikke guruen som jaktet på disipler. Det å ha en åndelig mester ble oppfattet av medlemmene som en nødvendig del av livet som Krishnahengiven, en del av ”prosessen”, eller ”det er en del av stilen”, som en uttrykte det. Under initieringen avla man et løfte om å tjene sin åndelige mester. Som det fremkommer av sitatet nedenfor, tok den nybakte disippelen løftet alvorlig, og engasjementet i bevegelsen ble mer forpliktende og bindende.

Da har du tatt et enda større skritt, og det er enda verre å gå ut igjen. Du har lovet at du skal følge prosessen resten av ditt liv. Du har engasjert deg i tjeneste for din åndelige mester og har allerede knyttet et forhold til ham. Jeg føler såpass mye for å gjøre tjeneste for ham nå, at det å bryte den forbindelsen ser jeg på som ganske svakt. Det er veldig motiverende i tyngre tider, når du har problemer, å vite at du skal fortsette å tjene ham uansett. Det har blitt en mer endelig beslutning. Det er ikke så lett å bare kutte det ut.

Løftet den hengivne avla må tolkes som et religiøst eller hellig løfte. Å bryte dette løftet fikk primært transcendentale konsekvenser. De sosiale konsekvensene kunne være tap av ansikt. Man lovet å følge gurues instruksjoner, men instruksene var ikke personlige og detaljerte, men bemerkelsesverdig generelle og alltid fundert på bevegelsens ideologi og sentrale mål. Det dreide seg om ”å spre Krishnabevissthet”, følge de fire prinsippene og chante 16 runder hver dag. Den vanligste ordren var: ”gå ut og distribuer Prabhupada’s bøker!” De lovet altså ikke noe annet enn å følge den samme prosessen som alle, også lederne, innen ISKCON følger, og som de hengivne på dette tidspunktet allerede har holdt på med i minst ett år. Dessuten var det fullt mulig, og relativt vanlig, at en munk som for eksempel slet med å mestre boksalg, fikk tildelt en annen tjeneste. Dette ble i så fall bestemt av den det gjaldt i samråd med den lokale ledelsen, ikke av guruen.

Med tanke på den avgjørende rollen den åndelige mesteren spiller for den hengivnes muligheter for å oppnå Krishnabevissthet, var det overraskende at disiplene svært sjelden hadde kontakt med sin guru på tomannshånd og heller ikke syntes å legge stor vekt på relasjonen. De initierte hadde personlige møter med sin guru bare 2-4 ganger i året. To av syv

initierte hadde en eller flere ganger kommunisert via brev. Den vanligste formen for kommunikasjon med åndelig mester bestod i å høre på lydbånd med foredrag, noe de gjorde daglig. Det ble ansett å være bra for den åndelige utviklingen å ha personlig kontakt med sin guru, men det var ikke nødvendig. All den tid gurun bodde i utlandet, var det heller ikke enkelt. "Nina" som hadde hatt guru i nesten to år forklarer det slik:

Han holder foredrag for alle sine disipler, som alle kan høre på. Der får man høre hans instruksjoner hele tiden. Men hans instruksjoner er ikke forskjellig fra det som står i bøkene. Det er alltid det samme. Så det å kommunisere personlig er ikke det viktigste.

Guruenes viktigste oppgaver var å gi religiøs veiledning og å inspirere medlemmene til innsats for bevegelsen. De reiste rundt for å holde foredrag, undervisning og kontrollere at templene fulgte de sentrale retningslinjene fra GBC og Prabhupada's filosofi. De skulle også vise veien og være et eksempel til etterfølgelse for medlemmene. Følgende sitat viser en guru som har lykket med å motivere til kollektiv handling ved å være rollemodell:

Jeg var veldig skeptisk til det med guru i begynnelsen. Men man ser det på måten de lever og hva de gjør; de nyter ikke noe luksusliv; de lever akkurat som oss, bare enda mer asketisk, enda enklere. De lærer gjennom sitt eksempel. De sier ikke en ting og gjør noe helt annet. De er [les derfor] troverdige personer. De er utrolig vel bevandret i filosofien og forklarer den på en sånn måte at du skjønner at det er "useless" å være her. Det er i den åndelige verden du hører hjemme. Du ser hvor latterlig eksistensen i den materielle verden er. Hvis du får med deg et sånt foredrag om dagen, da er du trygg.

Kvaliteten på ISKCON gurer har i høyeste grad vært variabel. Mange har ikke klart å leve opp til den strenge standarden som kreves av en Krishnahengiven. Flere har falt fra på grunn av narkotikamisbruk, forhold til kvinner, brudd på lovverket o.a. Skandaliserte gurer har enten blitt sendt på rehabilitering i India eller blitt ekskommunisert av GBC (Rochford 1985: 230; Shinn 1987b: 126-28). Guru-systemet er i dag på vikende front i ISKCON, og stadig flere avviser behovet for en annen åndelig mester enn Prabhupada.<sup>27</sup>

### *Makt og underkastelse*

I religiøs forstand har den åndelige mesteren absolutt makt over sine disipler; bare gjennom hans instruksjoner kan den hengivne oppnå frelse. Guruen skal til og med tilbes som om han var Krishna selv og æres på samme måte. Disiplenes underkastelse har en religiøs

---

<sup>27</sup> Internasjonalt har medlemmene diskutert Prabhupada's religiøse testamente. En utbrytergruppe lanserte den såkalte *rivik-teorien*, som gikk ut på at Prabhupada ikke ønsket at andre i ISKCON skulle inneha guru-funksjonen, alle skulle være hans disipler og følge instruksene i bøkene. Teorien blir av GBC avvist som vranglære.

betydning, men det betyr ikke at lederne har absolutt makt i sosial og psykisk forstand, og jeg vil hevde at medlemmene slett ikke har opphørt som selvstendige individer og overgitt sin frie vilje verken til guru eller andre ledere. Av følgende grunner mener jeg det er misvisende å hevde at medlemmenes vilje er fullstendig underordnet ledernes allmakt.

For det første bør ikke ledernes karismatiske evner overdrives. Det er ingenting i mitt materiale som tyder på at ISKCON's ledere hadde hypnotisk kraft til å trollbinde sine undersåtter, som så skulle følge dem blindt. Antisekt bevegelsens argumentasjon baserer seg således på en ensidig forståelse av karisma. Ledere som styrker og høyner medlemmenes entusiasme for saken og inspirerer dem til å ofre mer tid og energi på organisasjonsarbeid, er også karismatiske.<sup>28</sup> Dette er en form for karisma som kan læres og dyrkes (kurses) frem innen en organisasjon.

For det andre var ledernes makt begrenset av ideologien og tradisjonen. Ingen kunne sette seg over Prabhupada's vilje eller ord. En leder som brøt med Prabhupada's skrevne ord, mistet sin autoritet og ble dessuten sanksjonert av GBC. Således fikk ledere en autoritet som var en blandingstype av legal og tradisjonell autoritet.

For det tredje overdrives underdanigheten. Det var viktig for de hengivne *å gi inntrykk av* at de var lydige og disiplinerte. Når de hengivne viste ærefrykt og underdanighet ved å kaste seg for en gurus føtter idet han trådte inn i rommet, virket lydigheten blind og total. Men de hengivne oppførte seg bare slik det var forventet av dem; de hadde lært hvordan de skulle te seg i slike situasjoner. Underdanigheten var på en måte iscenesatt. Denne atferdsmessige føyeligheten gjenspeilte ikke nødvendigvis en kognitiv føyelighet. Fra den enkeltes perspektiv prøvde man ut "prosessen", eksperimenterte med rollen som hengiven ved å oppføre seg som en. Ved å distansere seg fra rollen man spiller, er det mulig å bevare sin kritiske sans og evne til å tenke selvstendig (Jfr. Goffman 1992).

## 5.7. Finansieringsstrategier

Når en religiøs organisasjon som ISKCON skal finansiere misjonen, står de overfor utfordringer som var spesielle for grupper med radikale mål og et sektimage. For det første var ISKCON avhengig av å innhente økonomiske ressurser fra det samme materialistiske samfunnet som de fordømte som ondt og korrupt. Dette gjorde det nødvendig å rettfærdiggjøre de økonomiske aktivitetene innad i bevegelsen. Enhver befatning med materialistiske

---

<sup>28</sup> Snow (1987:161) kaller det for "secondary or communicable charisma".

mennesker og penger ble sett på som *maya*,<sup>29</sup> noe falskt og urent. Men som Prabhupada forklarte de første disiplene, *Maya* er også en del av Krishna. Det betydde at "alt tilhører Krishna", både det materielle og det åndelige. De hengivne fikk da i oppgave å vinne pengene tilbake til Krishna (Satsvarupa 1993: 330). Så lenge pengene ble anvendt i Krishnas tjeneste, var rikdommen ren og godartet. Penger ble dermed helliggjort, forvandlet til *Lakshmi*,<sup>30</sup> ordet for penger som de fortsatt bruker. Denne sakraliseringen av økonomiske aktiviteter virker legitimerende og styrker samtidig medlemmenes motivasjon.

For det andre blir nye religiøse bevegelsers økonomiske aktiviteter møtt med skepsis eller fiendtlighet fra det samfunnet de opererer innenfor. Dermed måtte de også legitimere virksomheten utad og forsøke å overvinne eventuelle hindringer. I Norge hadde ISKCON på den ene siden forsøkt å bekjempe mistenksomhet gjennom åpenhet, og på den andre siden, når *det* ikke nyttet, forsøkt å kamuflere det religiøse. Ledelsen var nøye med at all økonomisk virksomhet skulle gå etter boka; at de fulgte norsk lovgivning og at regnskapet ble underlagt revisjon. Valg av strategier for finansiering var påvirket av disse to utfordringene.

Internasjonalt har ISKCON i årenes løp eksperimentert med ulike inntektskilder (Shinn 1987a: 41; Richardson 1982; Rochford 1985). Det er derfor ikke nødvendigvis typisk for verdenstransformerende bevegelser, å begrense seg til å samle inn penger gjennom salg og/eller donasjoner på gata, slik Bromley & Shupe (1980) har antydnet. Blant mange virksomheter driver ISKCON i USA verdens største røkelse- og kosmetikkselskap (Richardson 1982:261). Den norske gruppen baserte sin virksomhet på tre hovedformer for inntekt: (1) Salg av varer produsert av ISKCON, først og fremst bøker, (2) donasjoner og (3) egen næringsvirksomhet som restaurantdrift. Disse inntektskildene var hensiktsmessige, for det første, fordi virksomheten var forenlig med ideologien og den kollektive livsstilen. For det andre kom ikke metodene i konflikt med misjonsoppdraget. Tvert imot kunne finansieringen lett kombineres med spredning av budskapet. For det tredje gjorde de fleste finansieringsmåtene det mulig å begrense og ritualisere kontakten med omverden. De kunne operere økonomisk i det profane samfunnet uten å være en del av det. De hadde sin arbeidsplass innenfor ISKCON, og rollen som selger eller servitør strukturerte samhandlingen med utenforstående. Og ikke minst var metodene legitime og akseptable måter å tjene penger på. Vi skal i det følgende se nærmere på de viktigste inntektskildene som ble benyttet her i landet.

---

<sup>29</sup> *Maya* forstås fremfor alt som Krishnas illusoriske energi. *Maya* er illusjonen eller kraften som tilslører den sanne virkelighet. Men slik begrepet brukes, kan det også tolkes som urenhet og ondskap.

<sup>30</sup> *Lakshmi* er Vishnus kvinnelige ledsager og guddinne for velstand, lykke, fruktbarhet og rikdom.

## *Bokdistribusjon*

Distribusjon og salg av Prabhupada's bøker var direkte knyttet til selve misjonsvirksomheten, rekruttering av nye medlemmer og målet om å spre budskapet. Derfor var bokdistribusjon en prioritert finansieringsmåte. Prabhupada mente at den beste formen for forkynnelse, var salg av bøker (Satsvarupa 1993: 310). Kombinasjonen av misjonering og finansiering ble en standard fremgangsmåte gjennom 1970-årene (Rochford 1985: 173). I den forbindelse etablerte Prabhupada i 1972, i Los Angeles, bokforlaget, *Bhaktivedanta Book Trust* (BBT). Det ble opprettet som et uavhengig selskap, men skulle bare utgi bevegelsens litteratur.

I Norge var bokdistribusjonen hele tiden den viktigste aktiviteten både som inntektskilde og rekrutteringsstrategi. "Vi skiller ikke mellom boksalg og misjon", forklarte lederen. Allerede i 1973 kom ISKCON i gang med boksalg. Som nevnt reiste svenske misjonærer til Norge for å distribuere bøker – og kapre tilhengere. På 1980-tallet skjøt salget fart, og det tiåret kom til å bli det beste med hensyn til salg av litteratur. Ifølge bevegelsens egne tall lå salget i den perioden på opp imot 80 000 eksemplarer årlig. Tabell 5.2. viser en halvering av salget fra 1990 til 1991. Nedgangen skyldes først og fremst at hjelpen fra utenlandske hengivne ble kraftig redusert. Samtidig måtte flere av de norske hengivne vie mer av sin tid til restauranten og andre tidkrevende aktiviteter utover 90-tallet. I 1996 var det faktisk bare én munk som var heltidsbeskjeftiget med boksalg. Bevegelsen hevder at de totalt har distribuert om lag 2 millioner bøker frem til i dag.

*Tabell 5.2. – Salg av bøker og tidsskrift (oppgitt i antall bokpoeng).<sup>31</sup>*

År:	Antall poeng:
1989	65 463
1990	72 650
1991	37 518
1992	35 154
1993	36 459

---

<sup>31</sup> ISKCON opererer med et sinnrikt poengsystem, der en innbundet bok er verdt 1 til 1,5 poeng, paperback 0,75 og tidsskrift 0,10 poeng osv.



ISKCON solgte omkring 50 forskjellige boktitler,<sup>32</sup> dessuten tidsskriftet *Back To Godhead*, *Krishna Posten*, CD-plater (med både musikk og prekener) og enkelte andre effekter som posters og t-skjorter. Da de hengivne reiste landet rundt, opererte de helst i grupper på 3-6 personer, såkalte *sankirtan-grupper*. Det var en fordel, fordi team-arbeidet styrket gruppemoralen, konkurranseånden og beskyttet dem bedre mot ”materiell besmittelse”, et uttrykk for at sosial påvirkning er skadelig for den religiøse identiteten. I samfunnslivet utenfor klosteret var nemlig de hengivne åndelig sårbare, Krishna-religionen mistet der sin *troverdighetsstruktur* for å bruke Peter Bergers begrep (1993). Det meste av salget foregikk på offentlige steder: parkeringsplasser, gater, torg og jernbanestasjoner. Til tross for at gatesalget ble ansett for å ha en oppdragende effekt, var ledelsen åpen for andre måter å selge bøker på. ”Det er ikke ideelt for ISKCON å selge bøker på gatene”, røpet ledelsen og oppga to hovedgrunner. For det første er folk flest lei av henvendelser fra gateselger. Og for det andre er virksomheten slitsom og belastende for bokdistributørene. (En norsk *sankirtan-helt* fikk sin helse ødelagt av mange års intensivt gatesalg.) Derfor forsøkte ISKCON seg på annonsesalg av bøker. I tillegg gikk de i 1996 ut og oppfordret alle på søndagsfestene til å kjøpe opp flere bøker og dele dem ut til andre mennesker. Dette var en ny strategi der også Krishnavennene kunne delta i spredningen av litteraturen.

ISKCON i USA gjorde tidlig den erfaring at folks penger satt løsere i lommeboka ved juletider. Julehandelen gjorde det mulig for bokdistributørene å treffe på store ansamlinger mennesker med tykke lommebøker utenfor kjøpesentra. Dette ble starten på en praksis med såkalt ”*julemaraton*”.<sup>33</sup> Etter hvert kom bøkene de solgte under en hektisk desembermåned, til å utgjøre en tredjedel av de 30 millionene bevegelsen selger på årsbasis. Da jeg besøkte det norske tempelet søndagene før jul, var ingen av munkene til stede. De var alle ute og distribuerte bøker, også på hviledagen. Julemaraton var et fellesløft som ga de hengivne ekstra motivasjon, og det var en anledning for *alle* til å lære å distribuere bøker og høste åndelige fordeler av det (få ”nektar” som det het).

## *Donasjoner*

<sup>32</sup> Fra 1982 distribuerte de for det meste danske oversettelser. Minst 4 har blitt oversatt til norsk. Den første *Tidløs Visdom* kom ut i et førsteopplag på 30 000 i 1981 og et andreopplag på 70 000.

<sup>33</sup> ”Maraton” kom etter hvert til å bli ensbetydende med intensivt salg av bøker over en periode. For eksempel bokdistribusjonen i forbindelse med 100-års feiringen av Prabhupada, ble sagt å være ”en julemaraton hele året”.

En annen viktig inntektskilde for ISKCON i Norge var donasjoner. Det dreide seg om donering av pengebeløp, eiendommer eller gaver. Det var fremfor alt medlemmene selv eller sympatisører som ga. De hengivne kjente godt til normen om at en munk eller nonne burde gi alt man eier til ISKCON når man går i kloster, men ikke alle fulgte normen. Flere beholdt penger på konto og brukte det som lommepenger, så lenge det rakk. Private eiendeler som den hengivne ønsket å ta med seg ut igjen, måtte registres skriftlig. Alt annet gikk til tempelet. Det hører også med til bildet at tempelet kunne gå med på å hjelpe hengivne medlemmer med å nedbetale personlig gjeld som studielån. Jeg vet med sikkerhet bare om tre kjernemedlemmer som donerte store verdier til ISKCON. Nonnen som kjøpte restauranten og Elsero, var en av disse, men hun ga heller ikke *alt* hun eide. Krishnavennene donerte gjerne mindre enkeltbeløp, noen hundre hver måned, fast eller sporadisk. Deltakerne på søndagsfester bidro med å gi kollekt. Så vidt jeg kunne observere ga de fleste 50 kr., ellers ble det gitt alt fra 10 til flere hundre kroner. Kollekt på søndagsfesten var noe ISKCON begynte med sommeren 1995. Tidligere hadde det hengt en glassbeholder på veggen utenfor tempelrommet som man kunne putte penger i. Det var alltid den samme munken som gikk diskre rundt med kurven og spurte lavt og prøvende: "Vil du gi en liten donasjon?" Diasporahinduene ga foruten pengebeløp (700-1500 kr.), ofte gaver, for eksempel skaffet de nonnene sari fra India. ISKCON var som munken med kollektkurven, litt forsiktige med å be medlemmer og andre om donasjoner. De ønsket ikke å utøve for sterkt press til å gi. På grunn av sektimaget visste de at de måtte være varsomme. Som lederen uttrykte det:

Vi har aldri oppfordret medlemmene til å gi penger! Vi har tvert imot vært tilbakeholdne med det. Vi ønsker ikke å gjøre medlemskap til et spørsmål om penger. Medlemmene kommer selv til oss med ønsker om å donere en sum. For eksempel hun som ga penger til Elsero. Vi visste at jenta var søkkrik, men spurte henne aldri om hun ville gi penger. Det var utelukkende henne selv som tok dette initiativet.

At de aldri oppfordret til å gi, er en sannhet med betydelige modifikasjoner. Gjennom ideologien legges det føringer på handlingsvalgene; å gi er en investering i evigheten. En Krishnavenn forklarte hvorfor det lønner seg å gi:

De maser ikke i det hele tatt. Men du skjønner jo at det ikke er dumt å gi til Krishna – man får jo nåde. Det er lurt å gi da.

### *Restaurantdrift*

Under min feltperiode drev som nevnt ISKCON en vegetarrestaurant på Majorstua. En annen var på trappene i Bergen i 1996. *Krishna Cuisine* som fortsatt er i drift, hadde i 1996

besøk av omlag 200 gjester på en gjennomsnittsdag og var den eneste stabile inntektskilden ISKCON hadde. Fortjenesten var imidlertid ikke stor. Driften gikk så vidt med overskudd. Takket være gratis arbeidskraft maktet de å holde prisene rimelige og regnskapet i pluss. De som jobbet der, nonnene i tempelet og noen Krishnavenner, spiste gratis, men mottok ikke lønn. I utlandet har slike arbeidsforhold ført til kontroverser og sågar blitt karakterisert som regelrett slaveri (Robbins 1988:129). Like sterke reaksjoner har det så vidt jeg vet ikke vært her i landet. Som et samlingssted for tilhengere, har restauranten bare blitt enda viktigere de siste årene etter at tempelet stengte portene. Krishna Cuisine drives nå som et vanlig kommersielt foretak med lønnede ansatte. Alle de ansatte har imidlertid tilknytning til Krishnabevegelsen, og fortsatt serveres det *prasadam* (ofret mat).

### *Andre inntektskilder*

Av andre inntektskilder som ISKCON rådde over, var utsalgsstedet i tempelet, *RAMA 1000*, som de hengivne kalte det, viktig for markedsføringen av bevegelsen. På *RAMA 1000* fikk man kjøpt en rekke religiøse effekter: CD-plater, kassetter, bilder, plakater, røkelse, kosmetikk, t-skjorter, hettegensere, sarier, halsebånd, bønnekjeder og bøker selvsagt. Artikkene var viktige identitetsmarkører og forkynte budskapet på ulike måter, for eksempel t-skjorter med påskriften "Meat is Murder". Gjestene på søndagsfestene pleide å ta en tur innom butikken for å kikke eller kjøpe noe.

En annen interessant inntektskilde var det privateide selskapet *Vedic Distribution* som en norsk munk hadde agenturet på. Han drev forretningen som en tjeneste for Krishna, det vil i praksis si tempelet. *Vedic Distribution* som solgte kosmetikk, hygiene og velvære produkter, ble startet av en østerriksk *grastha* (gift munk). Fra sin "fabrikk" hjemme på kjøkkenet i Wien, produserte han varene og distribuerte dem over hele Europa. I den norske brosjyren (s.11) fra 1995 står det å lese om produktene at:

Cintamani Cosmetics inneholder et vidt spekter med produkter utviklet av en kosmetisk ekspert fra Østerrike i samsvar med de vediske skrifter. Dette innebærer at produktene er vegetariske, de er ikke testet på dyr, de inneholder ingen mineraloljer, og de er fremstilt så naturlig og miljøvennlig som mulig.

Som det fremkommer, var produktene i ISKCON's ånd. Den norske samarbeidspartneren solgte varer til ca. 50 butikker i Oslo, hovedsakelig

helsekostforretninger. Gjennom Vedic Distribution tilbød de også naturmedisin, for eksempel grapefruktkjerne ekstrakt, ”Guds gave i kampen mot parasitter”, som det stod i reklamen.

## 5.8. Økonomi og ideologi

I ISKCON sammenheng var den norske avdelingen tradisjonelle i sitt valg av inntektskilder. De valgte å basere økonomien på restaurantdrift og bokdistribusjon. Til sammen utgjorde disse to inntektskildene nesten hele inntektsgrunnlaget i tiden rundt 1996, omtrent 50 % hver, ifølge Tempelpresidentens beregninger. Til sammenlikning hadde boksalget stått for hele 2/3 av inntektsgrunnlaget på 1980-tallet. De to viktigste inntektskildene er i tråd med Prabhupadas anbefalinger og er nært knyttet til bevegelsens ideologi og misjon. Den norske lederen ga klart uttrykk for at det var disse inntektskildene de *burde* velge, og de hadde heller ingen planer om å etablere noen nye.

Det norske standpunktet må ses på bakgrunn av en konflikt internasjonalt i ISKCON på slutten av 1970-tallet. Da skjedde det en endring i *Sankirtan-praksisen*, praksisen med å gå ut på offentlige steder for å misjonere gjennom chanting og boksalg. Det nye var at de hengivne i tillegg begynte å selge kommersielle varer som ikke nødvendigvis hadde med religion å gjøre. Det kunne være salg av kaker, stearinlys, reproduisert kunst og plakater (uten religiøse motiv). Det mest absurde var buttons med bilde av paven (Rochford 1985: 192-209, 227; Shinn 1987a: 132). Mange tok avstand fra den økte kommersialiseringen. Selv om de hengivne i Norge kunne gjøre unntak (som i tilfelle med helsekostprodukter), var holdningen her at basisinntektene alltid skulle være mat og bøker. Etersom inntektene fra boksalget var ustabile og restaurantinntektene var lave, fikk disse ideologiske begrensningene negative konsekvenser for økonomien.

## 5.9. Hare Krishna i forkledning

På grunn av sektimaget opplevde ISKCON ofte at Hare Krishna identiteten var dårlig for forretningene. Den østerrikske kosmetikkeksperter og hans norske partner reiste for eksempel alltid rundt i ”sivile” klær og lot gjerne håret gro litt lengre enn det vedisk standard foreskriver, da de skulle selge produktene til personer utenfor bevegelsen. Kloke av skade visste de at kjennskap til deres religiøse tilhørighet, gjorde folk skeptiske allerede før de hadde sett produktene. Derfor ventet de med å avsløre hvem de var til kjøperne hadde vist seriøs interesse eller alt kjøpt. Det religiøse var faktisk så nedtonet og kamuflert at de driftige munkene kunne arrangere kosmetikkseminarer for tjue personer i tempelet uten at de merket

hvem selgerne var før de selv annonserte det. Deretter ble *prasadam* servert og forundrede deltakere ble tatt med på rundtur i tempelet.

Sett fra et organisasjonsperspektiv er det nødvendig å utvikle strategier for finansiering som kan overvinne mobiliseringshindre (for eksempel som følge av et dårlig rykte) og som kan skape legitimitet utad. Å skjule sin religiøse identitet er en effektiv taktikk som gjør det mulig for de Krishnahengivne å omgå eventuelle fordommer og gjøre seg troverdig (om enn på falske premisser, i første omgang).<sup>34</sup> Taktikken ble også benyttet under bokdistribusjonen.

Distribusjonen av bøker på offentlige steder resulterte ikke i konflikter eller problemer av betydning for ISKCON i Norge, verken av juridisk eller annen art. Norske myndigheter har ikke lagt noen restriksjoner på gatesalg som har rammet religiøse bevegelser. Det eneste problemet var enkeltstående tilfeller av sjikane og bortvisninger fra parkeringsplasser tilhørende kjøpesentra. Distribusjonen kunne av og til være en stor påkjønning. ”Det kan være en prøvelse å gå ute blant folk; man får ofte negative reaksjoner”, forteller en av de mest erfarne selgerne. Som regel dreide det seg om slengbemerkinger, sure avvisninger og spydige kommentarer. Slik de hengivne så det, var salgssituasjonen en måte å teste og utvikle ens åndelige styrke på. Ved å knytte pengeinnsamlingen til individuelle frelsesmål, styrkes motivasjonen til å stå på videre til tross for slitet.

Også når de hengivne var ute for å selge bøker, gikk de alltid i konvensjonelle klær.<sup>35</sup> Det var praktisk med lue eller caps, for da skjultes guttenes karakteristiske snauklipte hode. Selgerne oppsøkte offentlige steder med stor trafikk av mennesker, for eksempel travle handlegater i byene, jernbanestasjoner, parkeringsplasser eller lignende. Vanligvis lot de det være opptil kjøperen å bestemme prisen, så lenge den lå over trykkeprisen. Når de henvendte seg til folk, var de vage om hvem de representerte og hva bøkene handlet om. Nedenfor forklarer to av munkene fremgangsmåten.

Marius forteller:

Det er egentlig meg de kjøper bøkene av, så man må være en hyggelig person, en som de liker. Så presenterer jeg bøkene, sier hva de handler om – kort. Ikke for mye Hare Krishna, fordi de har gal forestilling om hva det er.

---

<sup>34</sup> Dette er en strategi som mange nye religiøse bevegelser har valgt. Se for eksempel Bromley & Shupe 1980: 233; Bird & Westley 1985: 165.

<sup>35</sup> Dataene er innhentet gjennom intervjuer med de av mine informanter som hadde erfaring med boksalg. Jeg har ikke selv vært med ut og observert, bortsett fra et par anledninger der jeg selv tilfeldigvis traff på en Krishnahengiven og opplevde å være kjøper. Funnene bekrefter i stor grad tidligere forskning, for eksempel analyse av taktikker gjennomført av Rochford (1985; se også Bromley & Shupe 1980; Bird & Westley 1985), og bekreftes dessuten av bevegelsens egne veiledningsbøker samt artikler i *Back To Godhead* og annen ISKCON-litteratur.

T: Sier du med en gang at du kommer fra Krishnabevegelsen eller ISKCON?

- Nei, jeg sier jeg kommer fra Elsero-senteret. Og så sier jeg bare at hvis du studerer disse bøkene her, får du visdom.

T: Pleier du å innlede til samtale eller diskusjon?

- Ja, av og til. Det avhenger av hvem jeg snakker med. Hvis de har dårlig tid, ber jeg bare om penger med en gang... De må ikke vite så mye.

Jan forteller:

Jeg åpner med å spørre om de har lyst til å støtte en god sak ved kjøpe denne boka her. Hvis de da spør noe mer – de fleste gjør ikke det – forklarer jeg litt om filosofien og hva bøkene handler om. Men jeg trenger ikke å gjøre det, det er ikke mange jeg må gjøre det med. Jeg kommer fra Elsero, sier jeg gjerne, hvor vi hjelper ungdom til et bedre liv: høyere moral, et rusfritt liv, i harmoni med naturen osv. Og da sier de gjerne bare ja med en gang, eller så sier de nei – det sier de fleste da. Så jeg trenger egentlig ikke si så mye. For jeg må være kjapp. Det må gå fort for seg for at folk skal gidde å stoppe opp og høre. De orker ikke hvis jeg begynner å legge ut, prater og prater. Da får de nok og går.

I intervjuene kom det fram at selgerne var forsiktige med å tilkjenne deres religiøse tilknytning og det religiøse formålet med henvendelsen. For å ikke støte noen bort eller ødelegge for et salg, ventet de med å snakke om religion til personen hadde vist interesse eller selv tok det opp. De tillot seg å komme med en hvit løgn (for Krishna), når de påstod at pengene skulle gå til ”ungdomsarbeid” og andre veldedige formål. Riktignok gikk noe av den norske organisasjonens overskudd til ISKCON's egne nødhjelpsprogram, *Food For Life*,<sup>36</sup> og riktignok innebar klostertilværelsen et rusfritt alternativ for ungdom, men hovedmål var jo noe helt annet, noe religiøst. For å styrke troverdigheten generelt og underbygge et angivelig sosialt engasjement, var det opportunt å bruke ”Elsero-senteret”; det hørtes mer ut som en institusjon enn et kloster. Det korte og overfladiske møtet med folk, økte sannsynligheten for at de slapp unna med en diffus presentasjon av hve m de var og hva de egentlig drev med.

Etter mitt skjønn er det ingen tvil om at ISKCON var seriøst opptatt av misjon; de brant virkelig for saken og benyttet enhver anledning til å snakke om Krishna og et liv i hengivelse. Det er på den annen side ingen hindring for at de også kunne tenke strategisk og under pengeinnsamlingen være økonomisk motivert. Julemaraton er et kroneksempel på at bokdistribusjonen ofte kunne være økonomisk motivert; ISKCON utnyttet bevisst folks gavemildhet og handlelyst før jul. Det fremkommer av sitatene over at de skilte mellom

---

<sup>36</sup> Selv kjøpte jeg et klistremerke som for øvrig ikke hadde noe som helst å gjøre med ISKCON, av en australsk munk på Blindern (sic!) som opplyste om at inntekten gikk til barn i Bosnia. Først etter at jeg hadde spurt om han ikke var medlem av ISKCON, nevnte han *Food For Life* (utdeling av mat til fattige).

misjonering og rent salg. En taktikk, som også norske munkar benyttet av og til, var å dele ut boka først, før personen rekker å reagere, og så be om en donasjon (eller spørre ”hva synes du denne boka er verdt?”). Det var en anbefalt og effektiv metode (se *The Nectar of Bookdistribution*, s. 193), fordi den kan skape en forpliktelse til å gi. Et fokus på å selge flest mulig bøker til alle typer menneske, ble legitimert gjennom forestillingen om at bøkene alene kunne omvende folk.<sup>37</sup> Alle var, i alle fall i teorien, potensielle rekrutter. De hadde selv erfart at bøkene forandret deres liv, noe som dermed ble en sterk motivasjonsfaktor for bokdistributørene.

## 5.10. Transcendental konkurranse

De hengivne konkurrerte om å selge flest bøker. *Transcendental konkurranse* kalte de det, en elegant omskriving som ga ytelseskravet religiøs legitimering.<sup>38</sup> For hver bok eller hvert tidsskrift de solgte, fikk de ’bokpoeng’. ISKCON førte nøyaktig statistikk over salgstallene og hver enkelt selgers resultat. Hver uke ble resultatene kunngjort på såkalte ”score-lister” som ble hengt opp i templene verden over. Landene og templene konkurrerte seg i mellom. Totalt sett hevdet det norske tempelet seg ganske godt (blant de 40 beste i verden i 1992), og enkelte distributører imponerte. Martin kunne selge nesten 200 bøker på en uke. De beste – alltid sveitsere – lå til sammenlikning på over 600 bøker. De norske hengivne mente det var sunt med konkurranse, fordi det fremmet salg og spredning av bøkene. Konkurransen gjorde at de skjerperte seg litt ekstra når de var ute. Suksess ble ikke forklart med egne ferdigheter, men med framskreden åndelig vekst. Lave salgstall var tegn på åndelig svakhet. De beste selgerne klatret på den åndelige rangstigen, og vandrehistorier om deres prestasjoner ga dem nærmest legendestatus. På en festival på Korsnäs gård (september 1996) tok sankirtan-lederne seg bemerkelsesverdig god tid til å lese opp resultatene fra en ukes ”maraton” (intensivt salg). Under seansen ble selgerne hyllet med tilrop (*Haribol!*) og bombardert med blomster. Dette viser et sterkt fokus på konkurranseånd. Og gode resultater bidro til å skape en tro på en bevegelse i fremmarsj.

## 5.11. ”Alle bør arbeide for Krishna!”

---

<sup>37</sup> Troen på omvendelseskraften i bøkene kom frem i intervjuene (mer om det i kap. 6.). Se også Satsvarupa 1993: 320-21; *The Nectar of Bookdistribution* s. 36-37; *Back To Godhead* juli/avg. 1996.

<sup>38</sup> Prabhupada oppfordret til kappestrid, og i 1971 sendte han ut et direktiv som startet den ”transcendentale konkurransen” (Satsvarupa 1993: 308).

Når det gjelder ISKCON's soliditet, har jeg ingen tall å vise til, men ifølge lederne hadde de under hele perioden en svak økonomi. Økonomien var avhengig av frivillige donasjoner og ulønnet arbeidskraft. Det gjorde økonomien svært ustabil. Som nevnt var bare inntekten fra restaurantdriften noenlunde stabil. Inntektene fra boksalget varierende kraftig, og var avhengig av hvor mange folk de til enhver tid hadde til disposisjon. Før 1995 hadde ISKCON en ordning med medlemskontingent på 100 kr. i året. Etter råd fra Fylkesmannens kontor, gikk ISKCON over til å søke statsstøtte, 300 kr. for hvert medlem. Ledelsen måtte nå stille krav til medlemmene om at de var utmeldt av Den norske kirke. Utmeldingsskjemaer ble gjort tilgjengelig, men arbeidet med å rydde opp i medlemsregisteret ble aldri fullført. ISKCON mottok altså ikke statsstøtte, og mistet dermed en verdifull og stabil inntektskilde. En ordning med faste bidrag fra medlemmer som hadde jobb utenfor tempelet, hadde organisasjonen aldri.

Den ulønnede arbeidskraften (både heltids- og deltidsmedlemmer) viste seg å være en vital ressurs, men arbeidskraften var både ustabil og flyktig. Dessuten kunne Krishnavennene lett bli passiviserte. De hengivne derimot jobbet alltid hardt og pliktoppfyllende, men de kunne når som helst flytte ut (de fleste gjorde nettopp det). ISKCON led av kronisk mangel på nok folk til å fylle ulike oppgaver og utvide virksomheten. Det hendte ofte at prosjekter måtte skrinlegges (for eksempel nær-TV) eller ble utsatt (for eksempel ble datoen for åpningen av Elsero stadig forskjøvet). Radio-Krishna ble nedlagt flere ganger på grunn av hengivne som flyttet ut. Lederen hadde alltid store planer, og ved flere anledninger beklaget han seg over ressursmangelen: "Hadde vi bare hatt nok folk og ressurser, så kunne vi åpnet en restaurant i hver by og fått det til å gå rundt økonomisk". Organisasjonen hadde nok med å opprettholde eksisterende virksomhet. Tempel- og restaurantdrift var ressurskrevende og ga dem lite økonomisk spillerom. De hadde ikke råd til å arrangere de festivalene de ønsket. Søndagsfestene gikk med underskudd, men de fortsatte likevel, fordi dette arrangementet var viktig for misjoneringen. På denne tiden, i 1996, da tempelet var nytt og optimismen hersket – til tross for de økonomiske problemene – anstrengte de hengivne seg for å vekke Krishnavennene. På søndagsfestene kom de med sterke oppfordringer om å utføre hengiven tjeneste. 28. januar gjorde jeg følgende observasjoner:

Hovedbudskapet i kveldens foredrag ble presentert på en forholdsvis enkel men slagkraftig måte: "*Alle bør arbeide for Krishna!*" Det fremkommer av det verset NN leste opp (9.27) at Krishna anbefaler alle mennesker å utføre alle ens handlinger til enhver tid som et offer til Gud. Dette er den eneste veien til "selvrealisering, åndelig utvikling, til befrielse eller til frelse – Krishnabevissthet som er



målet har mange navn". NN forsøkte å foregripe mulige innvendinger ved å si at Gud måtte være passe selvgod dersom han vil at vi skal dyrke og tjene ham hele tiden. Vi skal ikke tjene Gud, fordi han trenger hjelp eller støtte. Gud er fullkommen. Vi bør tjene Gud for vår egen del, for at vi selv skal bli lykkelige. Og vi kan ikke bli lykkelige uten å tjene ham, fordi det er vår sanne natur å være Guds tjenere." (...) "Selvsagt må vi arbeide og tjene til livets opphold. Det er ikke noe galt ved det", forsikret NN. Han anbefalte at man skulle arbeide og ta de pengene man trengte til mat, klær, bolig og andre fornødenheter. Resten, overskuddet så å si, burde man gi til Krishna [les: gi til ISKCON]. (...) "Man behøver ikke å gi hele lønningsspenen til Gud, men dersom man har litt ekstra, alt fra 2 kroner til 20 millioner, så kan man gi det til Krishna". Omtrent slik sa NN det. Jeg merket meg en større fokusering på det å gi penger. Å donere penger til ISKCON blir sett på som en åndelig handling og dermed et skritt på veien mot Gud. Forskjellen mellom åndelige og materielle handlinger, forklarte NN, er at de materielle gjøres for vår egen skyld, for at vi selv skal nyte, eller vi gjør det for landet eller familien. Åndelige handlinger derimot er handlinger gjort med tanke på Krishna (...) Under foredraget oppfordret NN sterkere enn hva jeg har observert tidligere, gjestene til å gå i gang med en form for tjeneste. De trengte fremdeles mye hjelp i tempelet til oppussing og vedlikehold, rengjøring m.m. Det er ikke vanskelig å finne oppgaver til folk, sa han. Han oppfordret også til å gi penger, kjøpe bøker og annet; hjelpe til på restauranten. (...) Vi må lyde Guds lover, hvis ikke får vi trøbbel med Gud, slik en forbryter får trøbbel med politiet, var en analogi han brukte.

De hengivne forsøkte altså på denne måten å mobilisere tilhengerne til å arbeide mer aktivt og/eller donere penger til bevegelsen ved å friste med åndelige fordeler. Det religiøse begrepet hengiven tjeneste legitimerte organisasjonsarbeidet og finansieringen; det var ingen forskjell på å tjene Krishna og å tjene ISKCON. Økonomien var sårbar, fordi den var så sterkt avhengig av ulønnet arbeidskraft og enkeltdonasjoner. Svikt i rekrutteringen var dermed en trussel mot en bærekraftig økonomi. Til slutt, i år 2000, måtte de hengivne gi tapt og selge Elsero på grunn av økonomiske vansker (se kap. 8).

## 5.12. Oppsummering

For kort å oppsummere, tempelet konstituerte den organisatoriske enheten. Det var de hengivne som styrte og drev misjonen. Tempelorganisasjonen var byråkratisk med flere lederposisjoner og hadde en utpreget arbeidsdeling. Fordelen med denne strukturen var en effektiv koordinering av arbeidesoppgavene. Det var imidlertid vanskelig for ledelsen å planlegge fremtidige prosjekter, fordi de aldri kunne være helt sikre på hvor mange deltakere de til enhver tid hadde til disposisjon. Arbeidskraften var en svært uforutsigbar og ustabil ressurs. Den enkeltes deltakelsesnivå kunne variere mye, og gjennomstrømningen av hengivne medlemmer var stor. Ledelsen hadde få eller ingen sanksjonsmidler til rådighet. Det

var lett for deltakerne å trekke seg ut, når det passet dem, uten å risikere særlig andre negative sanksjoner enn tap av ansikt.

Vi har sett at de økonomiske ressursene også var ustabile. Ideologien til ISKCON var på grunn av anti-materialismen en hemsko for mobiliseringen av økonomiske ressurser. De klarte riktignok å bøte noe på dette ved å rettferdiggjøre de økonomiske aktivitetene ideologisk (vinne pengene tilbake til Krishna) og stimulere til transcendentale konkurranser. Ettersom de var sterkt avhengig av frivillig arbeidskraft, førte svikt i rekrutteringen til svikt i økonomien og dermed nedgang.

## 6. Rekruttering

Medlemmer er på mange måter et nøkkelaspekt ved en misjonerende hinduisk bevegelse som ISKCON, som søker å endre verden gjennom å endre individene. Dermed blir

rekruttering og sosialisering av nye medlemmer kjernen i misjonsvirksomheten. I dette kapitlet skal vi undersøke rekrutteringen i Norge på 1990-tallet. Det er viktig å presisere at analysen av rekruttering baserer seg på data samlet inn i 1995-96. (I dag driver de ingen form for rekruttering.) Den gangen hadde ikke ISKCON drevet en aktiv og systematisk rekruttering eller verving av medlemmer. De holdt en lav profil hva angikk rekruttering – til tross for at forkynnelse ble sett på som en hellig plikt og var et overordnet mål for organisasjonen. Spredning av budskapet hadde høyere prioritet enn verving av medlemmer. Ifølge lederen betydde ikke høye medlemstal mye:

Prabhupada sa alltid at det ikke spiller noen rolle om du er kristen eller muslim – du er også velkommen til å delta i Krishna-tempelet. Det er liksom det som er poenget: at man ikke behøver å være medlem av en spesiell organisasjon for å tro på åndelig liv; man er ikke fortapt selv om man ikke er medlem av en organisasjon. Og det er heller ingen som har monopol på Gud.

Som vi har sett, var den viktigste rekrutteringsmetoden bokdistribusjon. De satte sin lit til at bøkene alene skulle omvende folk – eller i det minste gjøre dem interessert. Dette er en defensiv form for rekruttering, der det overlates mye til potensielle rekrutter selv å ta initiativ og kontakte ISKCON (adressen finner man i bøkene). ISKCON baserte seg i all hovedsak på en generell ”promotion-strategi” (Jfr. Lofland 1996: 245-46). Det gikk ut på at de forsøkte å vinne oppslutning om sitt religiøse perspektiv ved å nå ut med budskapet (via media og skoleforedrag) og markedsføre bevegelsen gjennom virksomheter som søndagsfest, restaurantdrift og bokdistribusjon.

I 1995 planla de for første gang å gå aktivt inn for å verve medlemmer. Lederen begrunnet planene med at det var viktig med flere medlemmer for å bli hørt og for å kunne utvide virksomheten. En av planene, som det for øvrig ikke ble noe av, gikk ut på å la et reklamebyrå utarbeide en annonse for Aftenposten. Annonsen skulle bruke ”sterke effekter som i Benetton-reklamene”. En annen vervekampanje som *ble* realisert, var utdeling av innmeldingskuponger. Denne kampanjen ga dem noen flere registrerte støttemedlemmer (lederen anslo det til 2-3 innmeldelser i uka). De utviklet ingen andre spesifikke strategier. Et lavt fokus på rekruttering kom også til syne i medlemstallene.

Før 1995 hadde interesserte egenhendig tatt kontakt personlig eller via telefon eller brev, og bedt om å få melde seg inn. Disse ble registrert i et medlemsregister som i 1996 inneholdt, ifølge bevegelsen selv, om lag 1000 navn. Gjennom hele 90-tallet opplyste bevegelsen til media og andre at de hadde 1000 medlemmer. Tallet er imidlertid altfor høyt, noe ledelsen også innrømmet. Registeret var ikke fullt utarbeidet på denne tiden, og mye tydet

på at det kunne være litt tilfeldig hvem som havnet i registeret. En mangelfull formalisering av medlemskapsordningen skapte forvirring, endog blant fulltidsengasjerte, omkring hvorvidt de stod oppført som medlem eller ei. Registeret inneholdt navn på alle som en eller annen gang hadde vært i kontakt med organisasjonene. Når det gjelder antallet aktive deltidsmedlemmer, Krishnavenner, anslo lederen det til å ligge på ca. 40-50 i Oslo-området (det stemmer bra med mine observasjoner), 10-15 i Bergen og noen få enkeltpersoner andre steder i landet. Det sikreste tallet er antall hengivne, som lå på i underkant av 20 norskfødte. Veksten i antallet hengivne må sies å ha vært svak, fra 10 eller færre på 80-tallet til 10-20 på 90-tallet. På intervjudtidspunktet i 1996 bodde det 12 norske hengivne på Elsero.

I det neste skal jeg belyse rekrutteringen ved først å undersøke medlemmenes sosiale bakgrunn og tidligere livssyn. Deretter vil jeg undersøke medlemmenes livssituasjon ved kontakt og hvordan de kom i kontakt med bevegelsen. Videre rettes søkelyset mot interaksjonen mellom bevegelsen og potensielle rekrutter for å undersøke hvordan medlemmene ble involvert i ISKCON. Og til slutt vil jeg foreta en analyse av omvendelsesberetningene.

## 6.1. Sosial bakgrunn

Jeg velger å innlede analysen av rekruttering med å undersøke medlemmenes sosiale bakgrunn og tidligere livssyn. Et underspørsmål som vil bli drøftet her er: Hvem blir medlemmer? Det bør understrekes at jeg i liten grad vil behandle bakgrunnsfaktorene som uavhengige variabler som kan forklare den avhengige variabelen medlemskap. Demografiske data (som alder, bosted, utdanning) og data om familie- og livssynsbakgrunn har begrenset forklaringsverdi og beskriver først og fremst bevegelsens *sosiale sammensetning*, fordi, som Rochford (1985: 56) påpeker, kan vi ikke anta en direkte sammenheng (korrelasjon) mellom sosial kategori og fremtidig handling (eller religiøs opplevelse). Jeg minner også leseren om at utvalget mitt består av 13 personer: 8 med status hengivne på intervjudtidspunktet, 1 diasporahindu som faller utenfor målgruppen her og 4 Krishnavenner, hvorav 2 var tidligere hengivne. De to sistnevnte regnes her blant de hengivne.

Kun 1 av 10 som senere ble hengivne rapporterte om vanskelige oppvekstvilkår. "Ola" kom fra et alkoholikerhjem. Foreldrene var ikke i stand til å gi barna tilstrekkelig omsorg, og i ungdomsårene utviklet Ola et alvorlig rusproblem. Han var imidlertid alene om å vokse opp under forhold med sosiale problemer. Alle de andre rapporterte om en trygg oppvekst under relativt gode økonomiske og sosiale kår. De kom fra det man litt upresist

karakteriserer som gode hjem. Som ungdom flest var de opptatt av sine venner og fritidsinteresser. Flertallet hadde drevet med idrett, tre hadde vært med i miljøorganisasjoner, og to var aktive i politikk. Bare de to partipolitisk aktive hadde organisasjonserfaring, det vil si hadde verv og arbeidet med organisasjonsbygging. Foreldrenes utdannelsesnivå var høyt sammenliknet med befolkning for øvrig. Halvparten av foreldrene hadde høyskole- eller universitetsutdanning.<sup>39</sup>

Alle foreldrene bortsett fra to var i arbeid, og 16 av de 18 som arbeidet hadde det man kunne kalle *middelklasseyrker*.<sup>40</sup> Nå skal man ikke legge for stor vekt på tallene, da tilfeldigheter preger et lite utvalg, men dette støtter annen forskning som tyder på at deltakelse i nye religiøse bevegelser på 1980 og -90-tallet var et middelklassefenomen (Barker 1981: 67; 1985:40; 1999: 20; Beckford 1985; Beckford & Levasseur 1986: 40; Ellwood & Partin 1988: 275; Robbins 1988: 44; Stark & Bainbrigde 1985: 405-06). Også i USA kom hengivne medlemmer av ISKCON fra økonomisk stabile og forholdsvis velstående familier (Judah 1974: 111; Rochford 1985: 50-51). Religionsundersøkelser foretatt her i landet viser at de mest aktive kristne kommer fra middelklassen (Repstad 1996: 35). Det er ikke utenkelig at også hinduistiske bevegelser skaffer seg tilhengere hovedsakelig fra en hurtig voksende middelklasse. En forklaring kan være at mennesker med middelklassebakgrunn i større grad har tid, penger, evner og anledning til å prøve ut nye livsstiler, eller som Eileen Barker (1984: 234) så treffende beskriver det: "One can afford the luxury of denying oneself luxuries while following idealistic pursuit". Overskudd og idealisme kan være viktige stikkord her. En betydelig andel foreldre var lærere. Få arbeidet med forretninger, de fleste hadde yrker der de jobbet med mennesker, ikke penger. Det kan tenkes at dette kan ha virket inn på informantenes verdiorienteringer.

## 6.2. Tidligere livssyn og forhold til religion

Nesten alle de hengivne kom fra et hjem der religion enten hadde en marginal, eller ingen plass overhode; bare én hadde fått en religiøs (kristen) oppdragelse. Flertallet av foreldrene var passive medlemmer av Den norske kirke, fire var medlemmer av Human-Etisk Forbund og tre stod uten tilhørighet til en livssynsorganisasjon. Den typiske hengivne deltok ikke i religiøse aktiviteter verken i barndommen eller ungdommen, men ble døpt og

---

<sup>39</sup> I 1995 hadde 19,4 % av befolkningen over 16 år utdanning på høyskole- og universitetsnivå ifølge Statistisk Sentralbyrå (ssb.no).

<sup>40</sup> Begrepet middelklasse kan være både omstridt og diffust. Jeg har her definert middelklasse ut fra allmennutdanning som gymnas eller høyere, og yrke som funksjonær eller frittstående yrker som jurist, lege, forsker og lignende.

konfirmert i Den norske kirke. Religion hadde ikke vært eller vært en svak dimensjon i livet deres. Kun to hadde vært aktive medlemmer av en eller flere religiøse organisasjoner før ISKCON, og én hadde vært med i Human-Etisk Forbund. Selv om de fleste tidligere ikke hadde deltatt i organisert religion, kom det frem av intervjuene at de i perioder hadde reflektert over religion og eksistensielle spørsmål.

Flere forteller at de lenge beholdt en slags kristen barnetro formidlet via besteforeldrene, og de tok eksistensen av Gud og Jesus for gitt. Senere i ungdomsårene, gjerne etter konfirmasjonen, begynte de å stille seg spørsmål om livet, ble kritiske til kristendommen og barnetroen forsvant. Mange fortalte om et stadium i livet der de tok avstand fra religion – eller i hvert fall kristendommen. Martins historie illustrerer en utvikling fra barnetro via ateisme til interesse for religion i voksen alder:

Vi har aldri vært noen kirkegjengere i min familie, men jeg lærte nå om Gud og Jesus, og fikk inn barnetroen. Det var faktisk min farmor som var hoveddrivkraften når det gjaldt det religiøse. Hun var kristen. Hun lærte meg å be aftenbønn. Det var der jeg hadde min tro i fra. Men etter konfirmasjonen, ga jeg opp den religiøse troen. For det var så mange spørsmål som jeg følte at jeg ikke fikk svar på. Så jeg vendte meg bort fra det da, og ble en slags ateist en del år. Alle mine venner var selvfølgelig ateister. Det var ikke tøft å være religiøs heller (ler). Jeg sluttet å tro på Gud. (...) Jeg stod i Statskirken, men følte at jeg ikke hadde noe der å gjøre. [meldte seg ut ca. 20 år gammel] (...) Jeg ble aldri noen overbevist ateist. Trodde gjerne det kunne være noe, men jeg valgte å ikke ha noe forhold til den eventuelle guden eller hva det nå var. (...) Men etter hvert, når jeg fikk tenkt mer over ting, ga jeg opp den ateistiske ideen om at alt skulle være et produkt av tilfeldigheter, at det ikke skulle finnes en høyere intelligens bak. Da ble jeg mer åpen for åndelighet igjen. Begynte å tro på reinkarnasjon og karma og at det var noe mer ute i universet – en høyere personlighet.

En annen som hadde ikke-kristne foreldre, valgte selv å konfirmere seg, men to år senere meldte hun seg ut av Statskirken, ble ateist for en kortere periode, for så å begynne å tro på åndelige esoteriske fenomener og gud som en kraft. Skifte av livssynsmessig standpunkt var noe flere rapporterte om. På spørsmål om tidligere livssyn svarte de fleste at de ikke var religiøse, men trodde likevel at det fantes en gud. De fleste hadde en forestilling om en upersonlig ”kraft”, ”en høyere intelligens” eller ”en god kraft”.

Heidi forteller:

Jeg har alltid trodd at det var en gud. En stund ”spacet” jeg med at det var en god kraft. Alltid diskutert masse med venner om sånne ting. Jeg har til og med vært inne på humanistiske ting. Jeg har alltid vært litt sånn interessert.

Jan forteller:

Jeg trodde at det var noe som lå over og styrte, noe som kontrollerte alt, men jeg brydde meg ikke om å ta konsekvensene av det. Det som skjer for bare skje. (...) Jeg trodde på Gud liksom, men hadde ikke noe forhold til det likevel.

Ikke overraskende hadde de som senere skulle konvertere til hinduismen vært misfornøyde med kristendommen og kirken på ulike måter. Men bortsett fra Beate som mente at kristendommen var en "sentimental religion", samt Nina og Lasse som var opptatt av kirkens "dobbelmoral" og "hykleri", stilte de fleste seg temmelig likegyldig til kristendommen. Misnøyen handlet om at kristendommen ikke kunne gi dem tilfredsstillende svar på eksistensielle spørsmål. Halvparten svarte: "Det var så mange spørsmål jeg ikke fikk svar på".

Ikke bare hadde kun de færreste erfaring med kristendom, de hadde heller ikke mange andre erfaringer som kunne forberede dem til en hinduistisk livsstil. Ingen var vegetarianere før kontakt med ISKCON, ingen rapporterte om mystiske eller transcendentale opplevelser, ingen hadde vært med i alternativbevegelsen, og få eller ingen hadde kjennskap til eller erfaring med indisk religiøs tradisjon. Bare to som hadde vært med i Transcendental Meditasjon hadde en slik kjennskap og erfaring. Noen hadde lært om reinkarnasjon på skolen, og de mente å huske at "det hørtes logisk ut". Fordi jeg i intervjuet stiller informantene spørsmål om deres tidligere livssyn, vil det kunne se ut som om de hadde et mer reflektert forhold til religion enn de kanskje i virkeligheten hadde. Det er også viktig å få frem at det er en tendens til å skape en sammenheng og kontinuitet i fortellinger om ens liv. Overgangen til et liv i hengivelse til Krishna, fremstår som mindre uforklarlig, dersom man fremhever at man alltid har trodd litt på Gud, alltid har sett på reinkarnasjon som logisk osv.

Når det gjelder livssynsbakgrunn, avviker disse informantene fra det Rochford kunne registrere i sin undersøkelse i USA. Hans informanter var religiøst aktive; de hadde en religiøs oppdragelse og alt i alt praktiserte 40 % en eller annen form for religion på tidspunktet for kontakt (Rochford 1985: 52-54). Vi vet fra annen forskning at medlemmer av kristne trossamfunn i Norge ofte kommer fra sterkt religiøse hjem (Repstad 1996: 51). Det var også tilfelle for nye religiøse bevegelser med kristne røtter, for eksempel Jesus-bevegelsen (Richardson & Stewart 1978) og Enhetsbevegelsen (Barker 1981: 76-80; Lofland 1977: 43). Min studie viser altså et annet mønster.

### 6.3. Livssituasjon ved kontakt

Informantene i denne studien var med få unntak unge og uetablerte. Da de kom i kontakt med ISKCON, hadde de derfor få sosiale forpliktelser. De jeg intervjuet var mellom 19 og 27 år da de flyttet inn i tempelet. Gjennomsnittsalderen ved kontakt var 21 år og ved innflytting 22. Tallet kunne sågar vært enda lavere, dersom ISKCON hadde tillat personer under 20 år å avlegge munkeløftet.<sup>41</sup> Også i andre land har primært unge mennesker gått inn i ISKCON, for eksempel i USA (Judah 1974: 111; Rochford 1985: 46,78), i Danmark (Overballe 1990: 15) og i Sverige (Nordquist 1982: 174). Utdannelsesnivået blant informantene var forholdsvis lavt (4 grunnskole, 6 videregående og 2 høyskole). Sett på bakgrunn av foreldrenes utdannelsesnivå og yrke, er tallene overraskende. Foreldrene er faktisk bedre utdannet enn barna sine. Men forklaringen er ganske enkelt den at flere avbrøt skolegangen, eller lot være å begynne, for å bli med i ISKCON. Flesteparten hadde ingen forpliktelser knyttet til arbeid, utdanning, eller karriere. De gikk enten arbeidsledige, var lærlinger eller holdt på med Ex.Phil., og hvis de hadde yrkeserfaring, var den kort, sjelden over to år.

Ved kontakt med bevegelsen befant de seg typisk i en overgangsfase i livet, for eksempel i overgangen mellom skole og arbeid. Flere vaklet og var i villrede om viktige fremtidsvalg. ”Hva skal jeg bruke livet mitt til?”, var et spørsmål mange hadde grublet over, for eksempel Nina:

Jeg visste ikke hva jeg skulle bruke livet mitt til. Jeg prøvde kunstneriske ting, prøvde Ex.Phil., prøvde ditt og prøvde datt. Men det var ingenting som var noe gøy. Og jeg manglet motivasjon liksom. Jeg hadde ingen ambisjoner om å nå frem i den materielle verden. Jeg var veldig desillusjonert. Helt siden jeg var 16-17 år hadde jeg vært totalt desillusjonert med hele samfunnet og alt. (...) Nei, jeg skjønnte ikke hva jeg skulle bruke livet mitt til. Jeg ville vite hvem jeg var...

Den typiske rekrutten hadde heller ingen familieforpliktelser. Kun to var i et etablert parforhold, gift eller samboende, med barn. Alle de andre informantene var enslige eller i et kjæresteforhold som var i ferd med å ta slutt. Ingen var på den tiden opptatt med forenings- eller organisasjonsarbeid. De hadde mye fritid, og enkelte gjorde praktisk talt ingenting: ”Jeg var freaker på heltid”, som en sa. Informantene var imidlertid ikke sosialt isolerte. De fleste hadde sterke bånd til foreldre og venner, få hadde et dårlig forhold til foreldrene. Men siden de var i en etableringsfase, og de fleste bodde for seg selv, var ikke kontakten med foreldrene

---

<sup>41</sup> Løftet blir gitt etter ett år som novise. Derfor kan man tidligst flytte inn som 19-åring. ISKCON følger her *Lov om trudemssamfunn og ymist anna* (1969). I § 4 heter det ”Ein som er under 20 år, kan ikkje gjeva livsvarig lovnad om å høyra til ein religiøs orden, eit kloster eller ein liknande samskipnad. Det er ulovleg å taka imot ein slik lovnad”.



like hyppig og ikke alltid så nær. Som unge voksne var de ikke lenger under foreldrenes beskyttelse og kontroll. De stod frie til å gå sine egne veier.

Sosiologer har ofte anvendt begrepet ”structural availability” (*strukturell tilgjengelighet*) for å vise at sannsynligheten for deltakelse i en sosial eller religiøs bevegelse øker jo færre og svakere sosiale bånd personen har til konkurrerende nettverk som familie, arbeid og venner utenfor bevegelsen (Balch & Taylor 1978:52-53; Bromley & Shupe 1979b:169; Rochford 1985:76-77; Snow, Zurcher & Ekland-Olson 1980: 794). Disse konkurrerende båndene fungerer som en motvekt eller barriere mot deltakelse. En person som er veletablert, har fast arbeid og familieforpliktelser må betale en høyere sosial pris for å delta enn en person med få sosiale forpliktelser. Strukturell tilgjengelighet er ingen årsak til deltakelse – personer med mange forpliktelser kan selvsagt bryte opp og delta på tross av dette – men gjør deltakelse lettere sosialt sett. Strukturell tilgjengelighet kan knyttes til livssyklus som jeg har gjort her. I tillegg kan man anta at noen segmenter av befolkningen (for eksempel middelklassen) er lettere å rekruttere, fordi de har mer fritid, penger etc. (Lofland 1996: 231-32). Følgende anbefaling gitt av Harikesa Swami, som var guru og leder for den sonen det norske tempelet tilhørte, illustrerer at unge mennesker utgjorde en målgruppe for ISKCON’s rekrutteringsfremstøt:

If you meet someone who looks nice – I don’t mean an old housewife with a bag of groceries, I mean a seventeen- to twenty-five-year-old who isn’t entangled yet with a family, house, job and all of that – get that person’s address and make sure the preachers contact him or her (*The Nectar of Book Distribution* 1993:470).

## 6.4. Rekrutteringskanaler

For at rekruttering skal finne sted må selvsagt en potensiell rekrutt på en eller annen måte komme i kontakt og bli informert om og introdusert for bevegelsen. Kontakten kan skje gjennom ulike kanaler som vi her kaller rekrutteringskanaler. Det kan for eksempel være rekruttering på gater og torg, via TV eller aviser, via post eller telefon og via sosiale nettverk (Snow, Zurcher & Ekland-Olson 1980: 790). ISKCON i Norge satset som nevnt på rekruttering gjennom bokdistribusjon på offentlige steder. Ledelsen forsøkte også å tiltrekke seg medlemmer gjennom avisomtaler og annonseringer. Men rekrutteringstøkt på offentlige steder ga liten uttelling. Av mine 12 informanter ble hele 10 rekruttert gjennom sosiale nettverk. Jeg kjenner også til at flere andre hengivne kom i kontakt via nettverk, og at familie- og vennskapsnettverk er den vanligst rekrutteringskanalen i det indiske miljøet. La oss først likevel se nærmere på unntakene.

Marius aller første kontakt med Krishnabevegelsen skjedde på Nationaltheateret stasjon i Oslo:

Jeg fikk en avis som de kalte for "Be og Hør". Det var en som stod og delte ut. Jeg viste ikke at det var Hare Krishna. Så jeg tok den med meg hjem og leste litt i den, uten å fordype meg. Jeg gikk min egen vei, min egen søken. Men Hare Krishna mantraet stod der, og det har sin kraft.

Marius beskrev seg selv som en religiøst søkende person på denne tiden. I månedene som fulgte søkte han aktivt i flere kristne organisasjoner, leste i Bibelen og annen litteratur. Om lag fem måneder etter å ha mottatt "Be og Hør" fant han avisa frem igjen og leste der om søndagsfesten i tempelet. "Kirken er litt kjedelig", tenkte han, "jeg kan heller prøve å gå i menigheten der". Spontant dro han til ISKCON's tempel på Ris, på en torsdag, og ble møtt av en munk. De snakket litt sammen og Marius kjøpte *Bhagavadgita* av ham. Han lovet munken å komme tilbake førstkomende søndag. Den helga skulle han egentlig vært med vennene sine på en lenge planlagt hyttetur, men i stedet dro han i tempelet. Og neste dag etter å ha hentet en koffert med klær hjemme, flyttet han inn.

Martin kom i likhet med Marius, i kontakt første gang på et offentlig sted i forbindelse med ISKCON's bokdistribusjon; i tillegg vekk et TV-program om ISKCON i Norge en interesse hos ham. Begge tok selv initiativet og kontaktet tempelet. De insisterte på å få lov til å flytte inn etter kort tid (dette er høyst uvanlig fikk jeg vite). Påvirkningen fra medlemmer var derfor minimal.

Flertallet ble derimot kjent med og fikk kontakt via pre-eksisterende sosiale nettverk. Personen som introduserte dem for Krishnabevegelsen, rekrutteringsagenten, var en bekjent, venn eller kjæreste. Ingen av rekrutteringsagentene var en hengiven. Vedkommende hadde gjerne en løsere forbindelse til bevegelsen, Krishnavenn eller en som tidligere hadde bodd i tempelet. Enkelte av de "frafalne" fortsatte å forkynne aktivt. Dette avslører at sympatisører og deltidsmedlemmer spilte en kritisk rolle for rekrutteringen. Siden de hengivne i mange tilfeller hadde mistet kontakten med venner og kjente utenfor bevegelsen, var de forhindret fra å drive effektiv nettverksrekruttering.

Nettverksrekruttering har trolig vært en viktig kilde til tilvekst av medlemmer helt fra starten av. I Bergen var det venner og kjente som ble invitert på søndagsfester. Jeg har ikke sikre holdepunkter for at ledelsen bevisst forsøkte å rekruttere via nettverk, men ved et tilfelle fikk en med gode nettverksforbindelser i 1996 i oppdrag å mobilisere passive tilhengere og forsøke å bringe eks-hengivne tilbake i folden. Dessuten kunne noen Krishnavenner fortelle meg at de forkynte ovenfor venner som viste interesse, men svært

sjeldent ovenfor familie eller arbeidskollegaer. Sosiale nettverk er av flere grunner en særdeles effektiv rekrutteringskanal. En grunn er at budskapet fremstår som mer troverdig når det formidles av en venn enn en fremmed. Og med en venn innenfor vil man lettere bli integrert i det sosiale fellesskapet. Det fordrer dessuten mindre mot dersom man blir med noen i tempelet enn om man går dit på egen hånd. En annen viktig grunn er muligheten for blokkrekruttering (Oberschall 1993: 24). Det innebærer at en hel gruppe mennesker rekrutteres inn samtidig. Sommeren 1995 flyttet åtte unge mennesker fra samme venneflokk inn i det nye tempelet. Selv om fire av dem forsvant ut igjen etter bare noen måneder, utgjorde dette et betydelig tilskudd til en fra før av liten organisasjon.

Sosiale nettverk forklarer hvordan potensielle rekrutter kan komme i kontakt med ISKCON. Nettverksteorier kan ikke forklare hvorfor, men antyder likevel betydningen av interaksjon og affektive bånd. Allerede hos Lofland og Stark (1965) fikk vi demonstrert den essensielle rollen sosiale og personlige bånd spiller i rekrutteringsprosessen. Når slike bånd eksisterer eller utvikler seg, og når båndene til bevegelsen er sterkere enn bånd til utenforstående som direkte eller indirekte motarbeider rekrutteringen, skapes et gunstig sosialt klima for innlæring av nye religiøse ideer. En følelse av sosial tilhørighet kan oppstå lenge før en aksept av ideologien – og før en eventuell omvendelse. Avgjørende for omvendelsen blir interaksjonen mellom potensielle konvertitter og medlemmer av bevegelsen.

## 6.5. Gradvis involvering

Vi skal nå rette søkelyset mot interaksjonsfasen fra første kontakt til innflytting. For unntakene Marius og Martin ble perioden fra første kontakt til innflytting kort, henholdsvis 4 og 7 dager. Flertallet derimot, som ble introdusert for bevegelsen av en venn eller kjæreste, brukte relativ lang tid på å bestemme seg for å bli en hengiven, fra ett til litt over to år. En gradvis involvering i bevegelsens aktiviteter og organisasjonsarbeid, hvor de over lang tid hadde leilighetsvis kontakt med gruppen, var et hovedmønster. I den første tiden etter kontakt spilte rekrutteringsagenten en sentral rolle. Jan for eksempel, ble introdusert for bevegelsen av en kamerat, ”Ivar”. Ivar var en aktiv Krishnavenn som ofte besøkte tempelet. Etter å ha vekket Jans interesse, begynte de å snakke om filosofien. Ivar fortalte alt han viste, lærte ham å chante *japa* (be på bønnekjedet) og hvordan tilberede vegetarmat forskriftsmessig. Omkring tre måneder senere tok Ivar med seg Jan på søndagsfest i tempelet. Denne tilnærmingen var ganske typisk. Rekrutteringsagenten ble en portåpner til den sosiale kretsen rundt tempelet, og ikke minst drev han helt uformelt en form for privat undervisning. Gjennom

rekrutteringsagenten lærte de ikke bare om ideologien, men også å chante, og praktiske ting som å lage vegetarmat. Flere av de religiøse aktivitetene kunne således foregå privat, utenfor organisasjonens kontroll.

Et interessant funn var at alle informantene på ulike måter, veldig tidlig i prosessen, ble involvert i arbeid for bevegelsen. Konkret dreide det seg om oppvask eller servering på restauranten og vasking eller oppussingsarbeid i tempelet. Vennen med forbindelser til bevegelsen arbeidet som regel der fra før. Minst 4 av informantene arbeidet på restauranten lenge før de hadde rukket å lese særlig mye eller deltatt i religiøse ritualer – og enkelte før de hadde besøkt tempelet. For noen var restauranten første møte med hengivne medlemmer. Dataene tyder på at få hadde nevneverdig kjennskap til bevegelsens ideologi og mål før de begynte å delta aktivt i organisasjonsarbeid, de hadde ikke alltid vist en religiøs interesse engang.

ISKCON oppfordret potensielle medlemmer til å besøke tempelet, lese bøkene (ikke minst) og ga dem tilbud om arbeid. Praktisk deltakelse er en effektiv måte å integrere nykommere i bevegelsen, og det er mulig de bevisst forsøkte å gjøre det. Det er imidlertid viktig å understreke at ISKCON ikke benyttet konkrete strategier i form av kurs, seminarer eller stevner i helgene for å ta imot interesserte personer. Kontakten skjedde enten via rekrutteringsagenten eller ved at personen selv oppsøkte restauranten eller tempelet. Men det hendte at bokdistributører på sine reiser, pleiet kontakt med potensielle rekrutter som hadde lang vei til tempelet. Ola som bodde i en by flere mil fra tempelet i Oslo, fikk hjemmebesøk av et utenlandsk ektepar fra tempelet:

De reiste rundt i landet og solgte bøker. Og når de skulle til [byen der Ola bodde], ringte de og avtalte. Da hadde vi møter, sang litt, chantet og lagde mat hjemme hos oss, Åse og jeg – vi hadde vært sammen i syv år. Det var hyggelig at de kom. Det styrket troen. Vi fikk vite mer og fikk svar på spørsmål.

### *Søndagsfesten*

Å dra i tempelet på søndagsfester var en viktig del av den gradvise involveringen. Søndagsfesten var det eneste åpne arrangementet ISKCON drev der nykommere kunne bli kjent med bevegelsen. ISKCON delte ut invitasjonskort til gjester på restauranten, eller personer de traff når de var ute gatelangs og misjonerte. Søndagsfesten fungerte som en rekrutteringsarena. Men de tok ikke systematisk kontakt med gjestene i den hensikt å verve dem, noe lederen beklaget seg over. Hensikten med arrangementet var mer moderat: å

presentere ”den vediske filosofien” for et publikum og gi folk et innblikk i den religiøse praksisen. På invitasjonskortet stod det:

”Hver søndag kl. 16:30 inviteres du til søndagsfest på ”Elsero” med bla. foredrag, musikk og et stort vegetarisk, kulinarisk festmåltid! Vår ambisjon er å gi deg en minnerik opplevelse av den urgamle vediske kulturen. Velkommen!”

I teksten er det religiøse lite iøynefallende (forutsatt at ”vedisk kultur” er ukjent for de fleste). Krishna-navnet for eksempel, nevnes ikke. Også i denne sammenhengen foretrakk ledelsen Elsero-navnet. Organisasjonen hadde derimot ingen muligheter for å skjule sin religiøse identitet, dersom de hadde ønsket det, når interesserte først dukket opp i tempelet.<sup>42</sup> De hengivne var lett gjenkjennelige i sine sarier og munkedrakter. Sentralt i tempelrommet, på nordveggen, tronet Krishna-figuren øverst på et pyramideformet alter. De hengivne og enkelte andre biktet seg for alteret ved å gå ned på knærne og sette pannen i gulvet, når de trådte inn i tempelrommet. Før alle gjestene fikk satt seg på gulvet (eldre fikk tilbud om stoler), begynte første post på programmet som var kirtan, sang av Guds navn. *Kirtan* er en slags vekselssang som ble ledet av en hengiven. Sangen akkompagneres av andre hengivne som trakterer instrumenter som harmonium (et slags miniorgel), *mrdunga*-tromme og fingercymbaler. Under *kirtan* fremføres det flere forskjellige mantraer, mest kjent er *mahamantraet* (Hare Krishna mantraet). Gjengangere på søndagsfester kjente godt til dette mantraet, og sang med. Neste post på programmet var alltid et filosofisk foredrag holdt av en erfaren mannlig hengiven i tempelet eller en tilreisende munk. Foredraget begynte med resitering av et vers fra Bhagavadgita, først messende på sanskrit, deretter gjengitt på norsk, og til slutt ble Prabhupada’s forklaring av versets lest opp. Verset ble valgt etter hvilket tema som skulle tas opp. Foruten å forkynne et religiøst budskap, fortalte gjerne foredragsholderen i grove trekk hva ISKCON drev med, og oppfordret folk til å delta i bevegelsens aktiviteter på ulike måter. Foredragsholderen avsluttet alltid med å spørre om noen hadde spørsmål eller kommentarer til foredraget. Det hendte sjeldent at det kom kritiske kommentarer eller spørsmål fra salen. Etter foredraget forlot alle selve tempelrommet. Det var tid for et vegetarisk festmåltid - for mange den mest populære delen av programmet. Noen kom sågar kun for å spise gratis mat. *Prasadam* er vegetarisk mat som har blitt ofret til Krishna ved alteret i henhold til kompliserte ritualer. Under måltidet, sittende på gulvet, gikk praten livlig om alt mulig, men mest om

---

<sup>42</sup> Andre nye religiøse grupperinger, for eksempel Enhetsbevegelsen, har invitert til helgeseminarer der det religiøse budskapet inntil videre holdes skjult (Bromley & Shupe 1979b).

Krishna-filosofien. I 1994-96 pleide det i gjennomsnitt å være 42-45 gjester til stede.<sup>43</sup> De fleste var faste travere, Krishnavenner eller sympatisører som deltok nesten hver søndag. Inderne var alltid representert. Omtrent hver uke (minst 18 av 22 søndager) dukket det opp førstegangsbesøkende. Enkelte av de hengivne (ofte de samme personene) tok av og til kontakt med førstegangsbesøkende under måltidet, satte seg ned og pratet med dem. Hensikten var åpenbart å forkynne. Men disse henvendelsene var overraskende lite systematiske, og de hengivne var mer forsiktige og tilbakeholdne enn de var pågående. Som regel foretrakk de å sitte for seg selv og prate seg imellom, eller prate med venner eller familie som hadde kommet på besøk. En førstegangsbesøkende på søndagsfesten i tempelet ble overrasket over de hengivnes tilbakeholdenhet og manglende interesse for henne: ”Jeg trodde de ville benytte anledningen til å omvende folk, men jeg stod jo bare der alene og kjedet meg”.

For informantene var det lettere å komme inn i miljøet og finne seg til rette i tempelet, på grunn av sine nettverksforbindelser. De hadde noen å være sammen med, noen som kjente flere av de hengivne og andre gjester. Informantene beskrev deres første besøk i tempelet som en sterk, men underlig opplevelse. Jan forteller:

Det var en helt annen verden. Alt var så rent, og atmosfæren var så god. Ja, det gjorde et kjempeinntrykk. Dette vil jeg vie en god del av tiden min til... jeg skulle i hvert fall komme hit jevnlig.

Mona forteller:

Det var veldig gøy. Men alt var nytt. Jeg hadde ikke vært borti noe liknende før. Så jeg syntes det var litt sprøtt. Men jeg likte meg veldig godt.

Som vi har sett hadde de liten erfaring med religion, og de var ikke helt forberedt på de hengivnes fromhet og det religiøse alvoret. Særlig *det* gjorde et sterkt inntrykk. Men besøket ga mersmak, og de skulle komme tilbake oftere.

### *”Assosiasjon med de hengivne”*

Deltakelse i ritualer og organisasjonsarbeid blir i ISKCON, som nevnt tidligere, tolket som hengiven tjeneste, den renselsesprosessen som til sist fører til Krishnabevisssthet. Denne virkelighetsforståelsen tilegnet de nye rekruttene seg tidlig. ”Du blir rensset av å gjøre tjeneste, du er i gang med prosessen” som en sa. Ved å utføre hengiven tjeneste inngikk rekruttene i et sosialt samspill med bevegelsens representanter. Etter hvert ble samværet med de hengivne

---

<sup>43</sup> Beregnet ut fra 22 fester i perioden sept. 1994 og mai 1996.

medlemmene spesielt viktig. Rekrutteringsagenten måtte avfinne seg med å tre i bakgrunnen. Det ble nå maktpåliggende å lære av de som virkelig hadde greie på det. ”Tro skapes gjennom omgang med hengivne”, forkynte Prabhupada (1983: 451). Gjennom deltakelse, hengiven tjeneste, vokser en forståelse for ideologien frem – og en omvendelse kan inntreffe.

Krishnavennen Lasse mener det ikke er mulig å lære seg Krishna-filosofien på egen hånd eller av andre enn de hengivne. ”Assosiasjon med de hengivne” som han sier, er helt avgjørende for å tilegne seg den rette forståelsen av budskapet:

Nå visste jeg mye [om filosofien] før jeg gikk hit i tempelet. Jeg hadde lært masse av kameraten min [rekrutteringsagenten], men det var veldig teoretisk. Da jeg kom hit, og ikke minst fikk det fortalt av de hengivne, da virket det på en helt annen måte. (...) Det var bare ekte. (...) De hengivne lever etter budskapet, da virker budskapet mye sterkere.

Lasse beskriver forholdet til de hengivne som en *lærer-elev relasjon*. De hengivne fungerte som læremestre. Opplæringen var praktisk og filosofisk på samme tid.

De legger læringen inn i arbeidet. Så du lærer hele tiden. Du lærer tålmodighet, ydmykhet og alt. De ser fort hvor du står hen personlig, så hjelper de deg. De gjør det mens du jobber, serverer mat osv.

Å bli oppfattet som lærer, til overmål den perfekte lærer, er et godt utgangspunkt for påvirkning. Interaksjonen mellom potensielle rekrutter og de hengivne var strukturert av en slik rollefordeling, lærer-elev. En slik rollestruktur kan sies å være hierarkisk og preget av et skjevt maktforhold. Samhandlingen finner alltid sted på ”lærerens” premisser, denne kontrollerer også den sosiale konteksten for samhandlingen. Settingen er gjerne tempelet; det er ikke en nøytral arena for gjensidig meningsutveksling. Rekrutten kommer utenfra, er nysgjerrig, kanskje på søken, har et ønske om, og etter hvert behov for, å tilegne seg et meningssystem som den hengivne sitter med all kunnskap om. Dialogen blir dermed preget av de hengivnes modellmakt (Bråten 1983: 25).

### *”Preaching”*

Det faktum at de hengivne (i intervjuene) hadde klare meninger om hvordan de best bør gå frem ovenfor gjester på søndagsfester og andre de kommer i kontakt med, tyder på at de fulgte visse strategier for rekruttering. Folk de hengivne kom i kontakt med, ble oppfordret til ”å ta opp åndelig liv”, men på en forsiktig måte:

Vi går forsiktig frem overfor de besøkende i tempelet, ønsker ikke å skremme dem bort, men oppfordrer dem til å lese, for siden å komme med spørsmål... Ta det pent til å begynne med så man ikke virker for påtrengende. Huske på å la det bli mest mulig opp til personen selv.

Under slike forkynnelsessamtaler (de kalte det gjerne for ”preaching”) oppmuntret forkynneren potensielle rekrutter å fortelle om sitt livssyn og hva de trodde på. Predikanten lar et element i den andres livssyn eller holdninger (for eksempel en vag tro på en gud eller interesse for dyrevern) som er forenlig med ISKCON’s filosofi, danne utgangspunkt for den videre samtalen. Således kan predikanten forsøke å bygge en bro mellom den andres og ISKCON’s verdensbilde. Denne brobyggingen kom blant annet til uttrykk gjennom utrop som ”det er nettopp hva vi også tror på!” En generell forkynlestaktikk som syntes å være i bruk, kan skisseres slik: (1) Finne ut hva personen er opptatt av, interessert i og hvilke bekymringer personen har. (Alle har sine bekymringer!) (2) Relatere filosofien til personens liv – og bekymringer i sær. (3) Redegjøre for hvordan filosofien er løsningen på bekymringene. (4) Reklamere for bevegelsen og hva den har å tilby. (5) Oppfordre personen til å lese bøkene, tenke igjennom livet sitt og å komme tilbake. Etter det var det viktig å oppmuntre en potensiell rekrutt til å delta, til å utføre ulike former for hengiven tjeneste.

## 6.6. Omvendelsesberetningene

I interaksjonsfasen påvirkes rekrutten av bevegelsens verdensbilde. Bevegelsen utrustrer rekrutten med nye fortolknings skjemaer forankret i ideologien som gjør at han/henne forstår virkeligheten og seg selv på en ny måte. Det skjer en refortolkning av virkeligheten og en rekonstruksjon av livshistorien. Som vi har sett er en biografisk rekonstruksjon et tydelig kjennetegn ved religiøse omvendelser (kap.2.8). Det betyr at informantenes redegjørelser for omvendelsen er en narrativ strukturering. Når informantene forklarer og begrunner sin vei inn i bevegelsen, benytter de et forråd av motiver, eller kulturelle fortellinger, hentet fra ideologien og det sosiale miljøet for å skape mening og sammenheng (Beckford 1978; Snow & Machalek 1984: 173). Omvendelsesberetningene er unike og personlige, men samtidig rommer de en del likheter og felles temaer som jeg vil fokusere på her. Som vi skal se, fulgte informanters beretninger klare mønstre og inneholdt ideologisk fargede forklaringer.

En inndeling i før og etter kontakt med bevegelsen dannet fortellingens ytre struktur. Vendepunktet var kontakten med bevegelsen og involveringen, ikke en omvendelsesopplevelse slik en ofte finner innenfor kristne bevegelser, siden ”omvendelse”



ble betraktet som en gradvis prosess, en langsom åndelig modningsprosess. Omvendelsen markerte dermed ikke et brudd. Snarere finner vi en fortelling om kontinuitet i beretningene som gjenspeiler ideologiens fokus på åndelig utvikling. ”Omvendelse” var for øvrig et begrep få kjente seg igjen i. Skifte av livsanskuelse og personlig identitet ble heller beskrevet som ”å forstå med hjerte”. Beretningene fulgte følgende mønster: Livet før kontakt var preget av lidelse og problemer, mens livet etter var fylt med lykke.

I analysen av beretningene har jeg identifisert fire sentrale temaer som refererer til noen grunnforestillinger i ISKCON ’s ideologi. Dette er beretninger om (1) lidelse i den materielle verden, (2) søken etter mening med livet, (3) filosofiens og de hengivnes tiltrekningskraft, og (4) *bhakti-yoga* som veien til evig lykke.

### *”Lei av materiell eksistens”*

Alle disse beretningene inneholder et element av forkynnelse. Informantene har et budskap å formidle til intervjueren. For eksempel er det vanlig at man ønsker å fortelle hvor bra man har fått det etter å ha blitt med i den religiøse gruppen. Bevegelsens skarpe dualisme mellom det materielle og det åndelige ble benyttet som et fortolkningskjema og ga mening til de problemene de uoppfordret fortalte om i intervjuene. Ulike former for misnøye og problemer ble forklart med egenskaper ved den materielle verden. Noen informanter fortalte også om psykiske kriser forut for kontakt med bevegelsen. Marius’ fortelling illustrerer hvordan forestillingen om den materielle verdens natur ga mening til hans tidligere problemer:

Jeg tror at den viktigste grunnen var at jeg var så lei, så lei av materiell eksistens.

T: På hvilken måte lei?

Jeg fikk ikke kontakt med mennesker på den måten jeg ville. Jeg var frustrert. (...) Før var jeg alltid så munter og glad. Jeg syntes alt var gøy. Så ble jeg frustrert fordi jeg ikke fant noen svar. Så jeg joina Hare Krishna. Jeg var veldig frustrert før jeg joina. Jeg var faktisk ganske langt nede.

T: På hvilken måte var du langt nede?

Jeg torde ikke snakke med noen, ville ikke åpne meg, ville ikke snakke med andre om disse tingene. Jeg følte at alt dette var inne i meg, følte mangel på kjærlighet. Det finnes jo lite av det i den materielle verden. Moren min hadde også problemer med sinnet, og av og til kom hun på sykehus på grunn av mentale problemer. Det ble jeg veldig forstyrret av. (...) Jeg ble veldig deprimert over at det var så mye problemer, at alt var så jævlig vanskelig.

Et underliggende budskap er: ingen kan ha det bra i den materielle verden. Frustrasjonen er forårsaket av utilfredshet, uvitenhet (som også er et typisk kjennetegn ved

den materielle verden) og ”mangel på kjærlighet”. Uttrykket ”lei av materiell eksistens” som mange benytter, stammer fra Prabhupada’s bøker,<sup>44</sup> og kan tolkes som en legitimering av valget om å forlate ”den materielle verden”. Flere forteller at de hadde ”gjort seg ferdig” med det livet, ferdige med festing, kjæresten osv. En fortalte: ”Jeg hadde ingen ambisjoner om å nå frem i den materielle verden”. De hadde ”realisert at livet i den materielle verden var useless” (= verdiløst). Deres før-religiøse liv ble altså tolket ut fra en nytilegnet forståelse av verdslig liv som verdiløst og lidelsesfullt.

### *”Søkte etter en dypere mening med tilværelsen”*

Søken etter en mening med livet, var et fremtredende tema i de aller fleste omvendelsesberetningene. Søkennarrativet er imidlertid ikke spesifikt for ISKCON-kulturen, men utbredt i den moderne vestlige kulturen og kan knyttes til selvrealisering og identitetbyggingsprosjekter (Frønes 2004: 43). I beretningene, som i eksempelet nedenfor, blir søken fremstilt som et forsøk på å bryte med den materielle verdens meningsløshet og et liv som ble alt mer destruktivt.

Før satt jeg der og lurte på hva er vitsen med alt det her... Hva får man egentlig ut av livet. Alt var så meningsløst. (...) Jeg begynte å stille meg spørsmål om hva som er meningen med livet, og jeg begynte å bli litt mer søkende og opptatt av sånne spørsmål. Jeg dyttet ikke alt vekk, men begynte å tenke over hva er meningen med alt det her. Og da rett etterpå fikk jeg den litteraturen [Prabhupada’s bøker]. Det var alfa og omega å få det akkurat på det tidspunktet der – det var bra. For jeg hadde lidd en del; tatt den såpass ut med rusmidler. Fremtiden så ikke veldig lovende ut.

Informantene forteller om at de søkte svar på sine problemer og fant svarene i ISKCON’s filosofi og sosiale miljø. Dette mønsteret strukturerer omvendelsesberetningene. Flere av beretningene bar i seg en religiøs forestilling om den åndelige sjelens hjemløshet i den materielle verden og som søker sin naturlige posisjon som Krishnas tjener (minner om det klassiske augustinske søkermotivet). Martins beretning illustrerer dette:

Da [i ungdomstiden] fikk jeg en opprørsk ånd i meg. Jeg begynte å se litt mer av verden og ble mer og mer opprørt over tilstanden i verden. Samtidig havnet jeg i en slags identitetskrise. Jeg ble mer urolig og som sagt mer opprørsk. Etter hvert utviklet jeg meg til å bli veldig anti-sosial. Jeg betraktet nå samfunnet og menneskeheten mer og mer som destruktiv. Jeg så alt som skjedde i verden; hvordan naturen ble ødelagt; så mye disharmoni på mange måter. Jeg ble mer utilfreds med hvordan hele menneskesamfunnet fungerte. (...) Jeg følte meg ikke hjemme i samfunnet. Et liv alternativt til det tiltrakk meg, et liv viet til å utvikle visdom om livet og utvikle det gode, et liv som ikke bare bestod av

---

<sup>44</sup> Se for eksempel *Srimad Bhagavatam* 1.2.3.

kampen for å overleve, men viet en høyere innsikt. (...) Jeg følte ikke noe fellesskap med samfunnet, følte en slags meningsløshet i det materielle livet.

Som i dette eksemplet, handlet det også om en søken etter menneskets sanne jeg. ”Savn” og ”lengsel” var også ord som ble brukt i forbindelse med søken. Informantenes meningssøken beskrives i første rekke som en form for selvrefleksjon; gjennom selvstudium hadde de søkt etter svar i bøkene verden. Flere fortalte som Tore om ”en intellektuell tilnærming”:

Jeg tenkte mye rundt filosofiske og religiøse spørsmål på den tiden. Jeg var på søken. Jeg følte at hele vårt system stod i fare for å gå i oppløsning. Jeg hadde veldig liten respekt for såkalte autoriteter i samfunnet. Jeg følte at man ble manipulert og lurt. Jeg mener fremdeles at man blir lurt i det materialistiske samfunn. Samtidig hadde jeg en religiøs lengsel etter åndelig kunnskap og følte at vedaene ga svaret på mange av de spørsmålene som jeg har nevnt nå. Det var tilfredsstillende at vedaene satte mange av bitene på plass. Senere fikk jeg også et møte med Gud. Men det kom mye senere. Det var en intellektuell tilnærming.

Den typiske beretningen innen ISKCON inneholder ikke skildringer av guddommelig inngripen, visjoner eller følelsesladete opplevelser. Mange ønsket å få frem at omvendelsen var et resultat av egen innsats. Som i denne historien, var lesing av bøkene viktigere enn ”møte med Gud”.

### *”Filosofien” og ”de hengivne”*

Vendepunktet ble møtet med ”filosofien” og deltakere i bevegelsen (”de hengivne”). De hadde funnet det de hadde lett etter. Alle forteller at de ble tiltrukket av filosofien, og i tillegg gjorde de hengivne sterkt inntrykk på dem.

Mona: Det var filosofien. Jeg syntes alt var så riktig, filosofien. Alt stemte, alt falt plutselig på plass. Og det er ganske tiltrekende, når man finner noe man føler man har lett etter. Jo, også var det selvfølgelig de hengivne. De var så snille og ålreite. Jeg hadde lyst til å være veldig mye sammen med dem.

Beate: Det var en logisk kunnskap og jeg ville følge den. Jeg hadde stor glede av å omgås de andre i Krishnabevegelsen.

Tom: Det var jo filosofien da. Og det at folk levde etter filosofien. Jeg hadde aldri vært borti sånne folk før. Det gjorde et veldig sterkt inntrykk bare det at de levde etter filosofien. Filosofien virket teoretisk sett helt perfekt. Jeg kunne ikke finne noen feil ved den.

Det tiltrekkende ved ”de hengivne” var deres ”godhet”, ”ærlighet”, ”ekthet” og evne til å leve ”eksemplarisk”. Informantene hadde en tendens til å konstruere beretningen etter dikotomien falsk/ekte. Alt i den materielle verden var falskt, i motsetning til ISKCON der de ”fant” et autentisk liv; en ekte filosofi og ekte mennesker. Beskrivelsene er et ekko av de egenskapene en hengiven bør ha.

Fortellingene handler ofte om en lengsel etter totalitet. ”Filosofien” skildret de som et helhetlig og altomfattende kunnskapssystem. Den var tiltrekkende, fordi den ga ”logiske” og ”meningsfulle” svar på moralske, politiske så vel som religiøse spørsmål, forteller de. Tore for eksempel så på deltakelsen i ISKCON som en forlengelse av sitt politiske engasjement:

Jeg var opptatt av politikk og følte at vedaene ga veldig mange svar utover det religiøse, på mange områder. Så det var en helhet. Det var et komplett kunnskapssystem. Det var veldig fascinerende, konkrete løsninger på mange aktuelle spørsmål, og det ga logiske svar på mange spørsmål som jeg ikke fikk svar på i kristendommen.

Informantene tegnet et bilde av ideologien som en løsning på livets gåte. Den meningen de hadde søkt, fant de i ISKCON’s filosofi; ”brikkene falt på plass”, fortalte flere.

Informantene understreket sterkt betydningen av egen lesning for deres nye overbevisning.

Lesingen markerte et vendepunkt: med ett stod alt klart for dem. Etter det ble de ”tent” eller ”hekta på filosofien”; de ble inspirert til ”å få vite mer” og ”å prøve det ut” i handling. Martin beskriver opplevelsen slik:

Etter å ha lest bare veldig lite fikk jeg en slags intellektuell åpenbaring. Jeg forstod plutselig alt. Alt ble plutselig veldig enkelt. Jeg forstod hva som var livets mening. Det var hele tiden et problem for meg i min ungdom at jeg ikke viste hva jeg skulle bruke livet mitt til. Nå skjønnte jeg at dette er hva livet er ment for...

”Filosofien” var den viktigste attraksjonen for både kvinnene og mennene, men det var kun menn som trakk frem opplevelser i forbindelse med lesing av bøkene. At det først og fremst er bokdistributørene som vitner om ”kraften” i Prabhupada’s ord, tyder på at beretningen er preget av bevegelsens målsetning og ideologi. ”Filosofien” var definitivt et passende svar på spørsmålet om hvorfor de ble tiltrukket; det er den motivasjonen en hengiven *bør* ha, noe uttalelser fra ledelsen også bekrefter (jfr. dessuten ”den intellektuelle åpenbaringen” i kapittel 4.2).

*”Prosessen virket”*

Involveringen som et vendepunkt viser til en forestilling om en åndelig renselsesprosess som setter inn idet man kommer i kontakt med hellige personer (de hengivne), spiser hellig mat, leser hellige skrifter etc. Informantene forstår dermed økende innsikt og forbedring i livssituasjonen generelt, som resultat av at ”prosessen virker”. Det var viktig for informantene å få frem at ”prosessen” (altså *bhakti-yoga*) ”virket”, at det var veien til lykke. En av munkene forklarte: ”Etter hvert som man engasjerer seg i prosessen, så får du de resultatene den forespeiler.” Informantene forteller at de problemene de hadde slitt med gradvis forsvant jo mer de ”engasjerte seg i åndelig liv”.

Livet mitt snudde helt om, så snart jeg begynte å praktisere litte granne. Alt ble så mye bedre fort. Jeg skjønnte at dette her var noe å satse på.

Historier om hvordan og hvorfor man ble medlem av ISKCON ble ofte fortalt innad i miljøet i ulike sammenhenger, av og til også under foredrag på søndagsfester.

## 6.7. Oppsummering

ISKCON drev ingen aktiv rekruttering i Norge. Nesten alle informantene i utvalget kom i kontakt med bevegelsen via sosiale nettverk. De aller fleste var unge og uetablerte med få eller ingen sosiale forpliktelser ved kontakt og var derfor lette å rekruttere. Rekruttering fra denne målgruppen var effektivt for å etablere bevegelsen, men viste seg å få negative konsekvenser for stabiliteten på sikt. ISKCON var noe nytt og spennende som de ville prøve, men etter en tid forsvant de. Annen forskning har konkludert med at rekruttering av familier var viktig for stabilitet over tid (Furseth 2002). Som vi skal se i neste kapittel, klarte ikke ISKCON å skape en kultur eller sosialt miljø som gjorde deltakelse på fulltid attraktivt for familier og eldre personer. Tvert imot har både ideologien og kulturen vært direkte familiefiendtlig. Rochford (2000) har pekt på de samme problemene med å etablere en familiekultur både i Nord-Amerika og Europa. En aktiv involvering i organisasjonsarbeid på et tidlig tidspunkt, uten nevneverdig kjennskap til ideologien, tyder på at en eventuell omvendelse fant sted først etter langvarig deltakelse. Dette funnet er det støtte for i tidligere forskning. Flere sosiologer har hevdet at omvendelse skjer gradvis og er ikke nødvendigvis en forutsetning for aktiv deltakelse (Lofland & Skonovd 1981; Richardson 1985; Rochford 1985). ISKCON's rekrutteringsstrategi bygger på en antakelse om at deltakelse fører til omvendelse. De oppfordret sympatisører til å delta så mye som mulig og deltakelse ble sagt å ha en rensende effekt, ”prosessen begynner å virke”, som de sa. Den strategien var effektiv for de som hadde involvert seg i bevegelsen og vist interesse. Kontaktstrategiene derimot var

ineffektive: Det var veldig mye opptil interesserte å ta initiativet selv. Å satse på bøkens tiltrekningskraft var ingen effektiv strategi.

## 7. Sosialisering og livsstil

Sosialiseringsprosessen begynte idet rekrutten involverte seg i bevegelsens aktiviteter. Gjennom deltakelse og interaksjon med medlemmene tilegnet rekrutten seg de verdiene og normene som gjaldt innenfor tempelet som sosialt system. Tempelet var arenaen for opplæring og sosialisering av nye fulltidsmedlemmer. Fra dette hovedkvarteret ble all virksomhet styrt. Det var de hengivne som drev hele organisasjonen, og samtidig levede de av den. Det vil si at tempelorganisasjonen måtte sørge for å dekke fulltidsmedlemmenes behov for mat, klær og alt annet de trengte. Sosialiseringen av hengivne medlemmer var et grunnleggende anliggende for å kunne drive misjonen og å skape engasjement rundt saken. Vi skal her se på hvordan sosialiseringen i tempelet foregikk på slutten av 90-tallet, og hvordan sosialisering forstått som rollelæring, bidro til omvendelse og et lojalt engasjement blant fulltidsmedlemmene. Søkelyset rettes også mot medlemmenes særegne livsstil, hva som preget de sosiale relasjonene, ikke minst forholdet mellom mann og kvinne. Men først skal beslutningsprosessen undersøkes; hva var avgjørende for beslutningen om å flytte inn i ISKCON-tempelet?

### 7.1. Beslutningsprosessen

Et liv i Krishnabevissthet er et liv i forsakelse. Og ”veien til Gud går om mangt som er hårdt å døye” som det heter i en kristen klostertradisjon (*Benedikts Regel nr. 58* – Gunnes 1986: 92). I klosteret ble medlemmenes hverdag regulert, og det ble forventet at man føyde seg etter interne regler. De ferske novisene måtte være forberedt på å gi avkall på mye av sin personlige frihet. Flesteparten av mine informanter hadde godt kjennskap til levemåten og virksomheten til ISKCON da de tok avgjørelsen og flyttet inn. Også her var unntakene Marius og Martin. Deres beslutning var nærmest spontan, tatt i løpet av få dager. Martin lot beslutningen ”modnes en ukes tid” som han sa. Han hadde lært litt om bevegelsen gjennom et TV-program og lest ”noen få sider” i Bhagavadgita. Utover det visste han praktisk talt ingenting. Marius visste heller ikke stort. Før han flyttet inn, hadde han vært til stede på en

søndagsfest og lært tre ting: I ISKCON mediterte de, de var vegetarianere, og grunnleggeren het Prabhupada.

For flertallet som ble rekruttert via sosiale nettverk, var det derimot en overveid beslutning. De hadde, som vi har sett, skritt for skritt blitt involvert i bevegelsen. Etter å ha vanket i Hare Krishna-miljøet i ett til to år, visste de mye om hva de gikk til. Forut for avgjørelsen hadde flere sågar bodd i tempelet i perioder (for eksempel en helg eller en uke) for å få en forsmak på tilværelsen som hengiven. Disse informantene hadde brukt lang tid på å bestemme seg, blant annet fordi de ville være helt sikre. Nina forteller:

Med meg gikk det veldig gradvis. Jeg kom på morgenprogrammene hver eneste dag. Jeg bodde nesten i tempelet. Og så spurte jeg bare: kan jeg vær så snill å få bo her? Og så fikk jeg det. Det var et personlig valg. Jeg snakket ikke mye om det. Jeg bare ventet tålmodig til jeg var helt klar, til jeg visste 100 % sikkert at nå er jeg klar for det.

For enkelte, som for eksempel Jan, ble overgangen i praksis liten:

Jeg var i tempelet og jobbet hver dag og fulgte programmene kl. 05 hver dag. Jeg fulgte prosessen fullt ut. Eneste forskjellen var at jeg sov hjemme. Jeg hadde den lille retrett muligheten der. For jeg ville være helt sikker på at jeg gjorde det rette.

Slik hadde flere eksperimentert med levemåten til de hengivne en tid. De var allerede vegetarianere, chantet hver dag, kjente til rutiner og ritualer i tempelet og jobbet for organisasjonen. Det var imidlertid to prinsipper som de fleste ventet helt til det siste med å følge: kravet om total avholdenhet fra rusmidler og sex. Noen tok sågar en siste øl kvelden før de gikk i kloster.

Tempelpresidenten eller andre i ledelsen pleide å ta en samtale med nye rekrutter før de flyttet inn. Under en slik samtale (eller dersom mange flyttet inn samtidig, ble det arrangert et orienteringsmøte) ble de gjort oppmerksomme på alvoret i beslutningen, hvilke regler man må følge og at å leve i kollektiv er "helt forskjellig fra et 'vanlig' liv". "Vi tar selvfølgelig imot de som er interesserte, men vi anbefaler ingen å bli munk", presiserer lederen, og føyer til:

Folk tror ofte at vi drar folk inn, men det er helt motsatt. Vi stiller veldig mange kritiske spørsmål. Vi ser også veldig nøye etter om de virkelig passer (...) [Spør om] hvorfor de vil flytte inn her; om de er klar over reglene; om ikke de har lyst til å gå ut og ta seg en øl eller ut på diskotek for å sjekke damer. Sånne ting snakker vi om. Alle får lov til å forsøke.

Til en viss grad var de selektive i rekrutteringen av hengivne medlemmer; de lot ikke hvem som helst få flytte inn, noen ble frarådd eller bedt om ”å vente til de ble mer modne”. Ledelsen foretrakk at nye hadde en viss kjennskap til ideologien og levemåten, men det var altså lov å prøve. Martin og Marius for eksempel fikk flytte inn etter en kort samtale. Tatt i betraktning den enorme betydningen medlemmene tillegger bøkene, var det overraskende å registrere at kun noen få hadde lest hele *Bhagavadgita* og bare én hadde lest flere enn ett bind av *Srimad Bhagavatam*. Før innflytting hadde de fleste kun lest lettere tilgjengelige bøker.<sup>45</sup> Selv om de hadde brukt relativ liten tid på selvstudium, hadde de likevel lært mye om filosofien gjennom sosial deltakelse: samtaler, foredrag og sanger.

Informantene fortalte at de i liten eller ingen grad hadde rådført seg med familie og venner da de tok beslutningen. Beslutningen var deres; den var ”frivillig” presiserte mange, og de tok selv initiativ og ba om å få flytte inn. Skal man tro informantene var det sosiale presset minimalt. Jans svar er både typisk og illustrerende:

Alle [medlemmer han pusset opp tempelet sammen med] skjønte hvor det ville gå, men vi pratet ikke om det. Det var aldri noen som presset meg, eller skulle ha meg til å flytte inn. (...) Det var aldri snakk om å påskynde eller ”pushe” på deg i det hele tatt.

I intervjuene trakk informantene veksler på sektdiskurser i samfunnet, der den rådende oppfatningen er at sektmedlemskap skyldes en tvangsmessig omvendelse. Derfor kan det ha vært viktig for dem å understreke *frivilligheten*. Organisasjonen manglet systematiske rekrutteringstaktikker, og de hadde ingen tvangsmidler til rådighet. Under alle omstendigheter var det mer effektivt å integrere personen i gruppen gjennom aktiv deltakelse. Nesten alle utførte arbeid (enten daglig eller flere dager i uka) i tempelet eller på restauranten rett før de flyttet inn. Via samtaler og foredrag fikk de gjentatte ganger høre budskapet om at den sikreste og raskeste veien til frigjøring fra den materielle verdens lidelser var å bli Krishnahengiven på fulltid. På den måten var de likevel utsatt for et visst sosialt press.

I intervjuene begrunnet flere valget sitt med en ”overbevisning” om at det var ”det rette å gjøre”. Nedenfor følger noen typiske eksempler:

Fordi jeg var helt overbevist om at dette vil jeg bruke resten av livet mitt til.

Jeg tenkte at hvis det her er riktig, hvilket jeg trodde, så må jeg ta konsekvensene av det.

---

<sup>45</sup> De mest populære ”småbøkene” som de ble kalt, var *Liv kommer fra liv* og biografien om Prabhupada. *Bhagavadgita* (den viktigste boka, 900 sider) og *Srimad Bhagavatam* (22 bind) regnes for å være tyngre.



Det føltes veldig riktig ut fra filosofien. Det virket som en riktig ting å gjøre. Her fant jeg noe som representerte de verdiene som jeg følte man burde leve etter.

En overbevisning om verdien av å vie sitt liv til Krishna, lå til grunn for beslutningen hos alle nettverksrekruttene. Innflyttingen liknet en verdirasjonell handling, en handling som har absolutt religiøs verdi. Gjennom sosialiseringprosessen kan de ha lært verdien av og blitt overbevist om nødvendigheten av å bo i kloster for å oppnå Krishnabevissthet. Men dette kan også leses som et kulturelt narrativ. Medlemmer som lenge hadde vist seriøs interesse, som bekjente seg til filosofien, ble forsøkt overtalt ved å oppfordre dem til å ta konsekvensene av sin overbevisning. Under foredragene forsøkte forkynneren ofte å argumentere for at vi bør handle i overensstemmelse med vår overbevisning. Som en sa ”når vi vet hvem Krishna er, følger det logisk at vi handler etter hans vilje, det vil si tjene Krishna i hengivenhet”. Å overgi seg fullstendig til Krishna gjennom et asketisk klosterliv var idealet. Man trengte imidlertid ikke å overgi seg fullstendig med en gang, men overgi seg litt etter litt, slik lød mantraet i miljøet. Jeg hørte ofte Krishnavenner si, nærmest for å trøste seg, at man får gjøre det man kan. Dette handlet om å utføre hengiven tjeneste, og jo mer man etter egne forutsetninger hadde anledning til tjene, desto bedre.

Hvorvidt man flyttet inn eller ei var i stor grad avhengig av strukturell tilgjengelighet (jfr. kap. 6.3.). De aller fleste som flyttet inn, hevdet at beslutningen var lett å ta, på grunn av få eller ingen sosiale forpliktelser. For disse informantene var det vanskeligste å slutte og ”dra på by'n” og redsel for å miste kontakt med venner, selv om de fleste hadde flest venner innenfor bevegelsen (enten de nå var sympatisører eller hengivne). ”Det var ikke så mye jeg var knyttet til”, forteller Marius, ”jeg sluttet studiene og pianotimene – det var alt”. Andre måtte si opp en leiekontrakt. Innflyttingen fikk sånn sett få praktiske konsekvenser. For de to som var veletablerte derimot var det ”den vanskeligste beslutningen i livet”. Oppbruddet var smertefullt og vanskelig. Og ser vi på de to i utvalget som valgte å fortsette som Krishnavenner, var de begge i full jobb og den ene hadde i tillegg familieforpliktelser. Katrine fortalte følgende om sine fremtidsplaner:

Jeg har bare planer om å gå videre med åndelig liv, og kanskje forstå en dag at nå bør jeg flytte inn. Men jeg har en jobb jeg trives bra med. Jeg har endelig kommet dit jeg ville.

Katrine var, i likhet med de som valgte klosteret, overbevist om viktigheten av å tjene Krishna fullt ut, og trodde på de hengivne når de reklamerte for et lykkelig liv i tempelet, men

hun hadde endelig fått den jobben hun drømte om, og hun var heller ikke villig (ennå) til å gi avkall på sin personlige frihet:

Hvis du flytter inn i tempelet, skal du helst ikke se TV, ikke at det betyr så mye da. Men kanskje en viss frihet for deg selv; at du kan dra på besøk til folk og dra hjem når du vil. Ja, det å forholde deg til hele samfunnet.

Både sosiale forpliktelser og personlig frihet visste seg å være viktige grunner til at man valgte en løsere tilknytning til bevegelsen enn et liv i kloster. Min studie tyder på at dersom båndene til samfunnet utenfor bevegelsen er sterke (betyr mye for den enkelte), kreves det en sterkere motivasjon for å klare å bryte disse forbindelsene og å bli en Krishnahengiven.

## 7.2. Forholdet til medlemmenes familier

Alle informantene sa at de ikke diskuterte beslutningen om å bli Krishnahengiven med familien eller venner utenfor bevegelsen. Da familie og venner fikk beskjed om avgjørelsen, var de fleste riktignok kjent med informantenes involvering i ISKCON. Nyheten kom derfor ikke som et sjokk, men få delte de hengivnes begeistring. Reaksjonene var, ifølge informantene,<sup>46</sup> gjennomgående negative, men styrken i reaksjonen varierte fra likegyldighet til raseri. I beretningene om foreldrenes reaksjoner var det to typer følelsesmessige reaksjoner som gikk igjen. For det første, skuffelse over at barna brøt med foreldrenes forventninger om utdanning, jobb og egen familie. De bekymret seg for eksempel over ikke å få barnebarn. For det andre, frykt for en fremmed religion eller en farlig sekt, noe nesten alle rapporterte om. Foreldrene var engstelige for at sønnen eller datteren hadde blitt hjernevasket og utnyttet. I et par tilfeller forsøkte familiemedlemmer å få dem ut, og da det ikke lyktes, brøt de forbindelsen. Men i de fleste tilfellene beholdt foreldrene kontakten og prøvde å skaffe seg mer informasjon om bevegelsen. Mange dro på søndagsfesten eller besøkte barna i tempelet. De fleste informantene hevdet at foreldrenes reaksjoner ikke hadde noen innvirkning på beslutningen deres. Dessuten hevdet flere at foreldrene endret syn etter hvert som de ble bedre kjent med bevegelsen, slik Nina forteller:

I begynnelsen var de skeptiske, for de visste ingenting om det. Men med en gang de kom i tempelet første gang – det var før jeg flyttet inn – da var de ikke skeptiske lenger. Før man vet noe virker alt så mystisk, men med en gang man kommer dit og ser at det er helt normale mennesker, helt

---

<sup>46</sup> Opplysningene i dette avsnittet baserer seg kun på mine intervju med medlemmer. Jeg har ikke snakket med foreldre eller annen familie.

normalt hus [villaen på Ris] og at alt er helt fint, da var det ikke så farlig lenger. De hadde nok sikkert ønsket, selvfølgelig, at jeg hadde forblitt en materialist, men det ble jeg bare ikke.

ISKCON tilhører de nye religiøse bevegelsene som har vært innblandet i kontroverser med medlemmenes familier, for eksempel i USA (Shinn 1987a). Det skyldes blant annet at de rekrutterer unge uetablerte personer som foreldrene fortsatt føler et visst ansvar for, og at gruppens kollektive livsstil dels ble en erstatning for familie (Beckford 1982: 41). Hvorvidt eller i hvor sterk grad ledelsen maner medlemmene til å begrense eller bryte kontakten med omverden, varierer fra tempel til tempel (Rochford 1985: 81). Tempelet her i landet sendte ut motstridende signaler. En av de hengivne forklarte at ”det er gunstig for en som driver med åndelig liv, å ha minst mulig omgang med materialistiske personer og materialistiske aktiviteter”. Ideologien understreker også viktigheten av å oppheve båndene til samfunnet og familien. Under en initieringsseremoni i tempelet en søndag la jeg merke til at noen gjester (blant dem enkelte foreldre og besteforeldre) lot seg provosere av guruen Shuhotra Swami da han uttalte at ”foreldre er foreldre bare til våre kropper, ikke til vår evige sjel”. Han forkynte videre:

Siden vi har levd flere liv, har vi hatt flere sett med foreldre; de følelsene vi har for våre kroppslige foreldre er utslag av falsk ego. Kun kjærlighet til Krishna er ekte kjærlighet.

Dette er et eksempel på at bevegelsen med bruk av sterke bilder og ord forsøker å undergrave betydningen av sosiale relasjoner utenfor; man redefinerer og devaluerer familierelasjonen. Til tross for dette, virket det ikke som om informantene sluttet å bry seg om sine foreldre eller kuttet forbindelsene med dem. I intervjuene fortalte flere at deres forhold til foreldrene var like godt, eller hadde sågar blitt enda bedre etter at de flyttet inn. Foreldrene til tre av informantene som hadde holdt på med narkotika, var lettet og betinget positive til barnas engasjement i en rusfri bevegelse som ISKCON, fordi alternativet kunne vært mye verre. Hvor nære relasjonene til foreldre var, og hvor ofte de hadde kontakt, var høyst individuelt og kunne variere mye (alt fra flere ganger i uka til to ganger i året). Stikk i strid med hva ideologien anbefaler svarte alle nonnene, og nesten alle munkene, at det var viktig for dem å opprettholde god kontakt med familien. Det var vanlig at de hengivne dro hjem til foreldre i forbindelse med jul, bursdagsfeiringer og andre begivenheter.

Tempelporten var alltid åpen for de hengivnes familier. Ledelsen la vekt på å pleie et godt forhold til dem, og ga klart uttrykk for at de ikke ønsket at noen skulle kutte forbindelsene med sin familie. Dessuten ønsket de at foreldre opprettholdt kontakten (at de

ikke avviste barna sine, fordi de var blitt ”sektmedlemmer”). Det viste seg at de fleste hengivne hadde hatt besøk av en eller begge foreldrene i tempelet. Ved flere anledninger observerte jeg at en av de kvinnelige lederne tok seg god tid til å prate med foreldre (og søsken eller besteforeldre). Gjennom en slik dialog bidro hun til å forme familiens holdninger til ISKCON og dempe deres eventuelle bekymring for barnas velvære. ISKCON var, ifølge ledelsen, opptatt av å bygge opp en positiv relasjon til familiene gjennom åpenhet og kommunikasjon, og de mente selv at de hadde lyktes.<sup>47</sup> Enkelte foreldre har forsvart barnas valg av en annerledes livsstil i avisreportasjer og en TV-debatt. Og noen utførte tjenester for bevegelsen: jobbet på restauranten og for eksempel monterte alarm i tempelet.

### 7.3. Eksperimentering med rollen som hengiven

Når den nye rekrutten flytter inn i klosteret, starter en prøvetid på vanligvis ett år. Det var i sannhet en ”prøvetid”, fordi informantene betraktet ikke beslutning om å bli *bhakta* (en som praktiserer *bhakti-yoga*) som endelig. De var ikke sikre på om de ville klare det (livet ut) eller om dette var det livet de virkelig ønsket seg. Som Mona sa ”hvis det ikke passer og jeg finner ut at det er galt, så kan jeg bare flytte ut”. De flyttet inn for en periode (en uke, en måned eller ett år) for å prøve eller sjekke om ”prosessen” virket eller om teorien stemte i praksis. Og selv om ledelsen forsøkte å understreke alvoret, flyttet de fleste inn med lett sinn: Det var jo bare å flytte ut igjen. Flertallet gjorde nettopp det, som regel i løpet av de første månedene. Opplæringen av nye *bhaktaer* (noviser) bestod hovedsakelig av en filosofisk skoloring og sosial oppdragelse. Kjernen i den formelle opplæringen var *bhakta-programmet*.

Undervisningen var enkel og personlig, siden få deltok og alle kjente hverandre. Opplegget gikk gjerne ut på å lære tekster (av og til utenat) og deretter bli hørt i stoffet. I tillegg måtte de lære praktiske sider ved klosterlivet, ritualer og normer og regler. ISKCON hadde utarbeidet en håndbok for nye *bhaktaer* som også ble brukt. Denne sikret en standardisering av opplæringen. *Bhakta-programmet* ble styrt av en *bhakta-leder* for mennene og en annen for kvinnene, to ganger i uka (med ca. halvannen times varighet). Bortsett fra dette kurset lærte de nye rekruttene uformelt gjennom å se og delta. Selv om man bare var novise, deltok man fullt ut i organisasjonens aktiviteter og arbeid. Det var bare enkelte representasjonsoppgaver (for eksempel å holde foredrag i tempelet) som først ble tildelt etter

---

<sup>47</sup> I Sverige har foreldrene dannet en egen støtteforening for ISKCON kalt LIV (Låt Individens Välja). Lederen i Norge mente det ikke var urealistisk at en liknende forening kunne se dagens lys også her i landet. Samtidig har motstanden fra foreldre også vært sterkere i Sverige, hovedsakelig gjennom Foreningen Rädde Individet (FRI). Der har ISKCON-medlemmer blitt utsatt for forsøk på ”deprogrammering” (Rothstein 1991b: 142).

endtlærtid. Et viktig prinsipp for opplæringen var at ”de yngre” lærer av ”de eldre” (dvs. de med høyere åndelig ansiennitet). De mer erfarne hengivne fungerte således som rollemodeller.

Etter endtlærtid gjennomgår rekrutten et initieringsrituale (*Hare Nama Diksa*).<sup>48</sup> Innvielsen innebærer etablering av forholdet til guru (se kap.5.6) og høyere status i bevegelsen. Ritualet kan også forstås som en symbolsk markering av omvendelsen. Konvertittens nye identitet bekreftes ideologisk ved skifte av navn. Det nye navnet er på sanskrit og relatert til Krishna. Etter navnet tilføyes *dasa* for menn og *dasi* for kvinner, hvilket betyr ”tjener” (eksempler: Margamana dasa og Navalanga devi dasi). Slik bekreftes symbolsk den nye identiteten som ”Krishnas tjener”. For å symbolisere et endelig brudd med den ”gamle” materialistiske identiteten, tildeles gurun rollen som ny far, ”den evige fader” (*Srimad Bhagavatam* 3.5.7). Når man avlegger løfte som disippel, ”fødes” personen for andre gang; den første fødselen var biologisk, denne andre fødselen er åndelig. For noen av informantene innebar initieringen et mer forpliktende medlemskap. Noen la vekt på den religiøse betydningen, andre så på ritualet som en ”ren formalitet”, fordi den praktiske betydningen var liten; den åndelige mesteren hadde de liten befattning med (som vi har sett), og arbeidet for organisasjonen gikk ufortrødent videre.

Ettersom de lærte gjennom deltakelse, kan sosialiseringprosessen forstås som rollelæring. De ble sosialisert inn i gruppen ved å lære den hengivnes måte å tenke og handle på. De gikk inn i rollen som hengiven, men uten nødvendigvis å omfavne rollen fullstendig. Som vi så, hadde informantene en prøvende vis-meg-holdning; de flyttet inn for å ”prøve ut” Krishnabevissthet i praksis. Dette kan karakteriseres som *en eksperimentering med rollen som hengiven*. I dette sosiale samspillet utforsker aktøren gruppen, samtidig blir aktøren formet av gruppens meningssystem og virkelighetsforståelse. Eksperimenteringen impliserer en rolledistanse, det vil si at de spilte rollen før de begynte å tro på den, før de identifiserte seg fullt ut med rollen. Nedenfor skal vi se nærmere på levemåten og sosialiseringen i tempelet ved å analysere rollen som hengiven (analysen er inspirert av Bromley & Shupe 1979b). Denne medlemsrollen har jeg på bakgrunn av materialet delt inn i tre komponenter som til sammen konstituerer rollen som hengiven: (1) ”asketen” (omhandler individuell livsførsel), (2) ”tjeneren” (omhandler sosiale relasjoner) og (3) ”misjonæren” (omhandler aktivisme eller engasjement for saken).

## 7.4. Asketen

---

<sup>48</sup> ISKCON hadde også en annen-gangs initiering etter enda 2 år i klosteret, kalt *Braminical diksa*.

En asketisk livsførsel var et sentralt trekk ved rollen som hengiven. I tempelet var hverdagen nøye regulert. Det gjorde det mulig for organisasjonen å kontrollere medlemmene og sørge for at all deres tid og oppmerksomhet var rettet mot å realisere bevegelsens mål. Dette kom tydeligst til uttrykk gjennom en timeplan for dagen:<sup>49</sup>

**04:00.** Står opp, dusjer (pusser tenner osv.), tar på *tilaka* og kler seg i *dhotis* og *saris*.

**05:00.** Morgengudstjeneste i tempelet (*mangala arati*)

**05:30.** Chanter *japa*.

**07:00.** Morgenprogrammet i tempelet fortsetter. Foredrag. Leser et vers fra *Srimad Bhagavatam* hver dag (går på rundgang blant de eldste).

**08:30.** Frokost (*prasadam*).

**10:00.** Starter arbeidsdagen. Utfører ulike tjenester.

**14:00.** Middag (*prasadam*).

**16:30-17:00** Avslutter arbeidsdagen. Gjør en del praktiske ting, tjenester i tempelet, tid til lesning (en til to timer pr. dag).

**20:30.** Varm melk (*prasadam*).

**21:00.** Går til ro.

Asketens dag begynte i gry otta. Denne tiden på døgnet ansees for å være spesielt gunstig for meditasjon. Hver dag kledde man seg til gudstjenesten i tradisjonelle indiske drakter. Kroppen ble påmalt leire (*tilaka*) fra den indiske elva Yamuna for å symbolisere at kroppen er tempel for Krishna. Den første delen av dagen bestod av religiøse ritualer i templet. Etter frokosten startet arbeidsdagen som vanligvis varte 6-7 timer. De hengivne skjøttet klart definerte arbeidsoppgaver. Som regel jobbet nonnene på restauranten, mens munkene reiste ut for å distribuere bøker. Hele døgnet skulle vies til å tjene Krishna. Derfor var det ikke fruktbart for åndelig vekst å dyrke hobbyer og interesser. ”Alt vi gjør, gjør vi for Krishna”, forklarte en av munkene meg. Men de hadde fritid og benyttet denne til enkelte aktiviteter som ikke hadde med hengiven tjeneste å gjøre, for eksempel fotballspill og skiturer. Og de var ikke mer asketiske enn at de kunne ta seg en ferietur (utenom pilgrimsreiser til hellige steder i India) for å koble av fra pliktene. Hva som skulle regnes for hengiven tjeneste og hva som kunne aksepteres av avkobling, var åpenbart diskusjonstemaer. Så lenge det ikke gikk utover de pliktene man hadde eller brøt med religiøse prinsipper, syntes det å være tillatelig å drive med en del andre aktiviteter, for eksempel spaserter. Nonnene gikk fast i svømmehallen, og hardt oppussingsarbeid i templet kunne avsluttes med en badetur.

---

<sup>49</sup> Disse daglige rutinene varierer noe fra tempel til tempel, men stort sett følger alle i ISKCON den samme timeplanen over hele verden (Jfr. Judah 1974: 92-93; Shinn 1987: 106; Overballe 1990: 15). I større templer var det vanlig med en kveldsseremoni (kl. 19). Det norske templet hadde ikke kapasitet til å gjennomføre dette ritualet på andre dager enn lørdag, fordi mange jobbet på restauranten om kvelden.

Disiplinering av sinnet var en vesentlig side ved asketrollen. Særlig munkene førte en uavlatelig kamp mot fristelser og begjær. Ifølge filosofien skal en hengiven bestrebe seg på å kontrollere sansene fullt ut. Som Marius sa, ”vi bør engasjere sansene i Krishnas tjeneste”. Denne totalitære selvdisiplinen var en asketisk øvelse som de fleste slet mye med. ”Sinnet er vanskeligere å temme enn vinden”, klaget en. Det var for eksempel vanskelig å være hundre prosent konsentrert om Krishna og ikke tenke på noe annet, selv for en erfaren, når man satt å chantet sine 16 runder individuelt.<sup>50</sup> Alt fra å nyte en vakker solnedgang til å fantasere om sex, ble regnet for urent, eller utslag av ”falsk ego”. Det var tegn på åndelig svakhet. Falt man ut av rollen som hengiven ved å miste konsentrasjonen, ble det på ISKCON-sjargong kalt ”å space ut”.

Renhet og disiplinering av kroppen var også viktige sider ved den asketiske livsførselen. Kroppen skulle være like ren som sinnet. Den nyankomne måtte lære seg detaljerte renhetsforskrifter, for eksempel brukte man ikke toalettpapir, men vasket seg med vann fra en mugge som stod ved siden av toalettskåla etter å ha gjort sitt fornødne. Etter hvert toalettbesøk, tok man en dusj. I dusjen brukte man alltid to håndklede; ett for å tørke seg med og ett for å dekke til kjønnsorganene mens man dusjet. Kroppen var omgitt av en rekke tabuer. De hengivne, både av samme og motsatt kjønn, måtte for all del unngå å vise seg nakne for hverandre, og de måtte sågar vokte seg for å se sitt eget kjønn.

Å unngå fristelser ble en personlig utfordring. Asketen ble hele tiden satt på prøve av ”det uregjerlige sinnet” som det ble kalt. I stedet for å gjøre sine plikter, fortalte de, kunne man fristes til å fordrive tiden med mindre ”oppbyggende” sysler som å slappe av og se på TV. Prøvelsene kan bidra til å styrke samholdet på den måten at man er i samme båt. Kampen mot fristelsene blir et felles prosjekt. Dertil kommer at de hengivne utviklet en kappestrid i fromhet og asketisme, et uttrykk for en prestasjonsreligiøsitet, der belønningen var åndelig vekst og forbedret sosial status i gruppen. Det var vel å merke opptil den enkelte hvor asketisk man ønsket å leve, sånn sett var det en viss fleksibilitet og en grunnleggende frivillighet. Men idealet var å leve så spartansk og strikt som mulig. Den fromme burde sove rett på det harde gulvet, ha så få eiendeler som mulig, chante eller lese så fort man fikk en ledig stund. Asketen kunne også øve seg i selvdisiplin gjennom faste. Fasten var en vesentlig del av den religiøse kulten. Å være uten fast føde deler av dagen eller to til tre dager i strekk i forbindelse med

---

<sup>50</sup> De hengivne var åpne omkring denne utfordringen, og konsentrasjonsvanskene ble til og med diskutert i artikkelform i Back To Godhead. En hindu tror at Gud manifesterer seg gjennom lyd. Derfor lytter man konsentrert til lydene i mantraet. Det var et problem at mange chantet for fort og utydelig (særlig hvis de gikk lei).

høytidsdager, symboliserte et offer for Krishna. Det foregikk imidlertid ingen sultekonkurranse. Tvert i mot var det religiøst betydningsfullt å spise mye. Det fantes derimot et krav om å spise ren mat, *prasadam*. De spiste kun vegetarisk mat (ingen animalske stoffer overhodet; de spiste heller ikke egg eller løk) som hadde blitt ofret til Krishna, det vil si at maten ble lagt frem på et alter, mens seremonimesteren (*pujarien*) ber Krishna ta imot. Kjøpte man potetgull på en bensinstasjon, ble det først ofret på et provisorisk alter, et bilde av Krishna og litt røkelse var alt som skulle til.

## 7.5. Tjeneren

Det sentrale etos innen ISKCON var å tjene Krishna i alt man foretok seg. Selvbildet som en Guds tjener hadde selvsagt sitt utspring i bhakti-fromheten (jfr. kap. 3). Men ”tjenermoodet” som de kalte det, preget hele rollen som hengiven og relasjonen mellom medlemmene. Vi har allerede sett at tjenerrollen og forestillingen om hengiven tjeneste bidro til en sterk arbeidsmoral og motiverte til kollektiv handling. Å tjene Krishna betydde også å sette egeninteresse til side og tjene fellesskapet. All egoisme måtte ”knuses”. Tjeneren uttrykker dermed en kollektiv identitet; medlemmene identifiserte seg sterkt med bevegelsens ideologi og mål. Marius forklarer at han har endret sitt selvbilde:

Fra å tro at jeg har materiell identitet til å skjønne at jeg er Guds tjener. (...) Krishna har en misjon, og jeg tjener Krishna for å hjelpe misjonen.

De sosiale relasjonene var preget av vennskapelighet og samhold, men også av respektfull avstand. Affektive bånd ble dannet allerede under den tidlige interaksjonen (for de fleste før innflytting), når rekrutten deltok sammen med andre medlemmer i ulike aktiviteter og arbeidsoppgaver. Alle informantene fortalte at de ble godt mottatt av de hengivne, og beskrev dem som ”rolige”, ”vennlige” og ”spesielle”. Men de ble vel å merke ikke overøst med oppmerksomhet og kjærlighet, altså ingen ”love-bombing”.<sup>51</sup> Etter hvert som de utviklet vennskapelige bånd til hengivne medlemmer og/eller medrekrutter, ble det stadig vanskeligere å stå utenfor. Miljøet i templet var lite og tett. På det meste bodde omkring 20 mennesker i kollektivet fra flere forskjellige land. Faste arbeidsoppgaver, timeplan og et normsystem (”vedisk standard”) som regulerte samhandlingen, sørget for forutsigbarhet og orden i

---

<sup>51</sup> Dette var en taktikk en ekstrem gruppe, The Oakland Family, innen Enhetsbevegelsen i USA på 1970-tallet spesialiserte seg på (se Bromley & Shupe 1979a: 176) og som mange (særlig innen antisekt bevegelsen) feilaktig har ment sekter generelt benytter (for eksempel Sveinall 2000: 26).



templet. Alle informantene hadde nære venner blant de andre hengivne og minst én de kunne snakke fortrolig med.

Imidlertid, som vi snart skal se, var fellesskapet splittet i et munke- og et nonnefellesskap. Beskrivelsene av det sosiale miljøet handlet først og fremst om vennskap og samhold. Dette gjaldt særlig for kvinnene:

Heidi: Alle kvinnene er veldig gode venner. Veldig fint! Det er ikke så mange her så det blir som en familie.

Nina: Veldig fint! Det er mye kjærlighet blant de som bor i templet... man tjener et felles mål. Det blir det veldig god stemning av. Man jobber for samme sak.

Vennskap og trivsel syntes å være viktig for engasjementet til informantene. På spørsmålet om hva de ville savnet mest dersom de skulle gå ut, svarte samtlige at de ville savnet sine venner i templet. Og som en kategorisk slo fast: ”jeg ville ikke bodd her, dersom jeg ikke trivdes”. Det at alle jobbet for hverandre og for samme sak, skapte dessuten et sterkt samhold og solidaritetsincentiver. Mennene, i sine beskrivelser, legger i tillegg vekt på ”tillit” og ”respekt” i forholdet til andre hengivne. Følgende sitat illustrerer en norm om respektfull avstand:

Vi prøver å unngå at det blir for kameratslig. Vi skal helst se på hverandre som hverandres tjenere og være veldig respektfulle og strikte i omgangen med andre hengivne. Hvis man oppretter vennskapelige eller kameratslige forhold, så blir det mer spøk. Man tar da ikke alt like seriøst. Vi er veldig opptatt av å ikke gjøre ”offencer” eller forseelser mot andre hengivne. Det er veldig lett å gjøre når man har et kameratslig forhold.

Det at man helst skulle betrakte hverandre som ”tjenere”, ikke venner, var en måte å kontrollere interaksjonen i kollektivet på. Som en annen munk var inne på, kan for nære bånd mellom enkelte medlemmer føre til fraksjonsdannelser, og at man faller ut av rollen og blir for opptatt med andre ting enn hengiven tjeneste. Det forventes av den hengivne at hun eller han er vennlig, respektfull, tjenestevillig og ydmyk. ”Menneskene her er så ydmyke”, fortalte en Krishnavenn: ”Alle er hypp på de andres beste”. I miljøet skilte de mellom ”åndelig” og ”materielt” vennskap. Det materielle vennskapet som ble vurdert som verdiløst, kjennetegnes ved at man er opptatt av å tjene egne interesser, og at venner velges ut fra hvem som kan gi deg størst nytelse. Åndelig vennskap derimot setter Krishna i sentrum, og venner velges ut fra deres forhold til Krishna. En slik refortolkning av vennskap førte til mindre kontakt med

omverden. Alle informantene mistet kontakten med venner utenfor og vurderte heller ikke den kontakten som betydningsfull.

Rollen som hengiven var en overordnet rolle som ikke lot seg forene med andre roller. Selv om organisasjonen ikke oppfordret direkte til det, var det av flere grunner ingen lett sak for de hengivne å opprettholde forbindelsen med omverden. En ting var at den hengivne burde vie all sin tid og all sin energi på religiøse ritualer eller organisasjonsarbeid. En annen ting som også vanskeliggjorde sosial omgang med utenforstående, var renhetskravene, for eksempel kunne man som nevnt bare spise innviet mat og fritidsaktiviteter generelt ble sett på som ”useless”; det var å kaste bort tid. (Noen mente at slik dovenskap var den verste av alle synder.) Og et ideal om å være ”hundre prosent fiksert” og ikke snakke om annet enn Krishna eller arbeidsoppgavene, gjorde det selvsagt vanskelig å forholde seg til mennesker som ikke var interessert i det samme.

Ettersom menneskets identitet er sosialt forankret, vil den nye identiteten som Krishnahengiven styrkes av den intense interaksjonen i et tempel avsondret fra andre og konkurrerende sosiale systemer. En slik fysisk og sosial tilbaketrekning er derfor gunstig for organisasjonen. Det blir lettere for medlemmene å opprettholde deres nye verdensbilde og for organisasjonen å forme medlemmene etter samme lest.

## 7.6. Misjonæren

Misjonærrollen er direkte knyttet til bevegelsens mål om å spre Krishnabevisthet. For den hengivne er det en hellig plikt å misjonere, og misjonæren bør benytte enhver anledning til å snakke om Krishna. Denne komponenten står for den utadrettede virksomheten (motsatt står asketen for innadrettet disiplinering og perfektjonering av åndelig liv). De hengivne levde ikke bare et kontemplativt og isolerte liv i templet, men arbeidet aktivt og målrettet for å spre kunnskapen, hovedsakelig gjennom bokdistribusjon og restauranten. Som misjonær måtte man være forberedt på å opptre som ambassadør for bevegelsen. En aktivitet som alle før eller siden måtte delta i, var *Hare Namen*, opptreden på Karl Johan med sang og dans. Distribusjon av bøker og mat som har blitt omtalt tidligere, var den viktigste formen for misjon, men det var også andre måter å tjene misjonen på.

Via dialoggruppen, Emmaus, og deres utgivelse av oppropet *En levende jord i krise* i 1994, deltok Hansen i miljøverndebatten med en artikkel, der han kritiserer overforbruket i samfunnet og tar til orde for et puritansk liv i ”åndelig selvrealisasjon”. Han skriver blant annet:

Naturen er i utgangspunktet i perfekt balanse og den vediske litteraturen gir informasjon om hvordan menneskene kan forvalte den for at den skal forbli i balanse. Vedalitteraturen sier at det er galt å ta seg til rette og forsyne seg av ressursene i naturen med mer enn man trenger for å holde sjel og kropp sammen. (...) Et av hovedprinsippene i den vediske kulturen er ikkevold både mot menneskene, dyrene og naturen, som alle er deler av den økologiske balansen. Hvis man forrykker denne balansen, vil det få store konsekvenser for miljøet. (...) Den vestlige sivilisasjonen har skapt et forbrukersamfunn, hvor suksess som regel forbindes med materiell utvikling og rikdom. I den hinduistiske tradisjonen blir suksess derimot forbundet med åndelig selvrealisasjon. Den som lever et forsaket liv blir respektert.

Fra deres ståsted, forvaltet ISKCON en åndelig kunnskap som de forsøkte å bruke politisk. Forbudet mot å ta liv måtte også omfatte dyr og foster, mente Hansen. Abort ble oppfattet som drap, og slakterhus kunne de godt tenke seg å aksjonere mot. I foredragene på søndagsfestene tok de ikke sjelden opp aktuelle politiske saker. ISKCON ønsket å få frem at bevegelsen hadde et bredt samfunnsengasjement. Men bortsett fra den nevnte artikkelen, nådde de ikke frem i den offentlige debatten.

En annen måte å få frem budskapet på, var reklame. I 1996 opptrådte noen av munkene i en reklamefilm for Color Line. De hadde hatt betenkeligheter med å stille opp, men kom til at bevegelsen ville tjene på det. For det første tjente de 5000 kr. på innslaget. Og for det andre fikk de fremført Hare Krishna mantraet for et stort publikum. Men reklamen fikk i tillegg en annen og utilsiktet konsekvens som ikke var så bra for imageet. Filmen viste Krishnamunker som oppsøkte folk hjemme og chantet for full hals når døra ble åpnet. Det fikk folk til å sammenlikne dem med Jehovas Vitner, noe de mislikte sterkt.

En tredje måte som skal nevnes her, er spredning av budskapet og markedsføring av bevegelsen gjennom musikk. Tidlig gjorde ISKCON bevisst bruk av musikk og rockestjerner for nå ut til unge mennesker med sitt budskap. I 1967 arrangerte ISKCON en "Mantra-Rock festival" i San Francisco, midt i hjertet av datidens hippiekultur. Der opptrådte Prabhupada med sang av Guds navn (*kirtan*) sammen med blant andre Grateful Dead og Jefferson Airplane og LSD-guruen Timothy Leary (Satsvarupa 1993:128-29). Og i England i 1968 fikk de stor oppmerksomhet med opptreden på Top of the Pops, og salgssuksess med en plateutgivelse godt hjulpet av George Harrison. Samme mann gjorde senere Krishna-navnet verdenskjent gjennom hitlåten *My sweet Lord*. I Norge laget en av munkene Krishnabevisst musikk. Og i 1997 kom en ung jente fra tempelet på andre plass i den norske melodi Grand Prix finalen med sangen *Lys*. Andre fra templet har også deltatt på ulike musikkfestivaler (for eksempel Polyester-arrangementet på Chateau Neuf i 1997).

Selv om få av dem likte å kalle seg misjonær (et lite kult kristent begrep), var aktivismen og gleden over å ha en misjon med livet, viktig for deres engasjement i bevegelsen. I intervjuene rapporterte flere at følelsen av å være engasjert i en for dem verdifull sak, var personlig utviklende og berikende.

## 7.7. Kjønnssroller: ”Herre” og ”mor”

Et særpreget trekk ved de sosiale relasjonene i tempelet var kjønnssegregeringen og den patriarkalske kulturen. I tempelet lever munker, nonner og ektepar under samme tak. Denne i kloster sammenheng uvanlige ordningen,<sup>52</sup> utgjør naturlig nok en alvorlig trussel mot sølibatløftet. For å unngå utilbørlig samhandling på tvers av kjønnene, med andre ord: flørting og sjekking, ble kontakten mellom ugifte munker og nonner minimalisert og (forsøkt) kontrollert. ”Hvis det blir for løst som vi sier, kan det gå utover atmosfæren i tempelet”, forklarte en av nonnene. Det var tillatt å snakke sammen, men kun i embets medfør så å si. Man skulle holde en respektfull avstand, ble det sagt. En nonne utdypet forholdet til munkene slik:

Vi bor i samme hus, men skal likevel ikke ha så mye med hverandre å gjøre. Derfor spiser vi atskilt... Vi er aldri sammen i det hele tatt egentlig. Vi sover bare i samme hus og deltar på samme morgenprogram. Ellers har vi ikke noe særlig kontakt med munkene, utenom hvis man har tjeneste og må spørre om noe.

Segregeringen innbar at munkene og nonnene hadde separate fløyer i bygningen der de sov, atskilte bad og spiserom. Under seremoniene i templet satt kvinnene alltid til høyre og mennene til venstre for alteret, og under den kultiske dansen slapp mennene seg mer løs og dannet en egen ring. Gifte og forlovede hadde imidlertid lov til å omgås. Det hendte likevel at også gifte par levde atskilte i templet. Unntaksvis kunne de tillate kjærestepar som flyttet inn sammen å bo sammen på eget rom – trolig i den hensikt å holde på ressurssterke medlemmer. Her var det tydeligvis rom for en viss fleksibilitet. Ingen syntes å beklage den kjønnsdelte tilværelsen, tvert imot var det flere som sa det var behagelig å slippe å forholde seg til det motsatte kjønn. Kjønnsssegregeringen førte til dannelse av to ulike subkulturer innenfor gruppen som helhet: et munke- og et nonnefellesskap. Dermed kunne sosialiseringssprosessen forløpe noe ulikt for kvinner og menn. Disiplinen blant munkene syntes for eksempel å være strengere enn blant nonnene. Men viktigere var sosialiseringen inn i ulike kjønnssroller.

---

<sup>52</sup> I Birgittiner-ordenen bodde nonner og munker i samme kloster, men ellers er dette sjeldent både innenfor det kristne, buddhistiske og hinduistiske klostervesenet.

En patriarkalsk kultur var fortsatt rådende i ISKCON på 1990-tallet, også i Norge. Kjønnssrollene var enkle og klare – og de var tradisjonelle og indiske. Kvinnen var underordnet mannen i ekteskapet, og hun hadde lavere status i organisasjonen. Som vi har sett, hadde kvinner og menn som oftest ulike oppgaver, og kvinnene var (og er fortsatt) utestengt fra de fleste lederposisjonene. En kvinnelig guru er fremdeles helt utenkelig. Kvinnen blir sett på som mindre intelligent enn mannen og som sterkere bundet til det materielle; hun var mer nytelsessyk og hadde angivelig en sterkere kjønnsdrift. Derfor var hun farlig for mannen, og hun ble tildelt en skurkerolle som ”Fristerinnen”. ”Samvær med kvinnen er veien til helvete”, forkynte Prabhupada (Srimad Bhagavatam 3.31.39.). Tiltaleformene tydeliggjorde ulikhet i status og rolle. Munkene hadde ærestittelen *prabhu* som betydde ”herre”, mens nonnene tiltaltes som *mataji* som betydde ”mor”. Ved å betrakte alle kvinner som ”mødre”, forsøkte munkene å stogge seksualdriften, sex ble nærmest et incesttabu. Rollefordelingen kom klart til syne: Kvinnene skulle ha ansvaret for barn og hjem; mannen skulle være hennes herre, forsørger og beskytter.

I en amerikansk studie av kvinners ulike posisjoner i nye religiøse bevegelser hevder Susan Palmer (1994) at relasjonen mellom kjønnene i ISKCON typisk var karakterisert ved polaritet. Et paradoksaltilfelle av denne kjønnspolariteten var kjønnsspesifikke veier til åndelig frigjøring (*moksa*) som attpåtil stred mot hverandre. I følge ideologien oppnår mannen åndelig vekst gjennom sølibatet, mens kvinnen sikrer åndelig vekst gjennom ekteskapet og moderskapet. Ekteskapet forbedret dermed kvinnens åndelige og sosiale status, men forringet samtidig mannens status. Denne åpenbare interessekonflikten forsøkte ISKCON å løse ved (a) arrangerte ekteskap, (b) ritualisering og regulering av seksuallivet innen ekteskapet og (c) inndeling av livsløpet i fire stadier (Palmer 1994: 17).

ISKCON er i dag på vei bort fra ordningen med arrangerte ekteskap. Det skyldes en styrking av kvinners posisjon i bevegelsen, men også høy skilsmisserate. På 90-tallet i Norge var det ikke nødvendig med velsignelse fra åndelig mester, og vanligvis valgte man sin ektefelle relativt fritt; ”det er ikke bare arrangert”, som en sa. Men på grunn av kjønnssegregeringen var det nesten umulig for munkene og nonnene å bli kjent med hverandre, og flørting var høyst upassende. Dessuten, som vi nå skjønner, var ikke munkene særlig villige. For dem var sølibatet idealet og nærmest en æressak. Noen så på giftemål som en pinlig innrømmelse av å gi etter for kjødets lyst. Og selv de som gjerne ville gifte seg gjorde seg kostbare og spilte motvillig. En av de norske nonnene forteller at hun til slutt måtte fri selv:

Først spurte han om vi kunne bli forlovet. Da likte jeg ham veldig godt, så da sa jeg ja. Men han var liksom så veldig munk, så etter en uke fant han ut at det ikke gikk likevel. Da ble det slutt. Så spurte han igjen etter en stund, men da sa jeg nei (ler). Så gikk det enda en stund. Da spurte jeg og han sa ja. Da ble vi forlovet.

For å kontrollere kontakten mellom kjønnene, foregikk vanligvis et slikt spill ved hjelp av mellompersoner. Gifte kunne operere relativt fritt på tvers av kjønnsdelingen i templet. De hadde dermed en viktig funksjon som formidlere av informasjon over kjønnsgransene, innbefattet informasjon om hvem som var ledige på ekteskapsmarkedet og hvem som likte hvem. Ekteskapet var ikke *bare* en privatsak. ”Vi legger vekt på at de som gifter seg skal passe sammen både åndelig og materielt”, fortalte en av lederne. Ektefellene burde befinne seg på omtrent samme åndelige nivå, og av og til ble astrologer konsultert. Da forlovelsen var inngått, fikk paret endelig lov til å omgås sosialt for å bli kjent med hverandre. Mannen kledde seg i hvitt. Og etter en prøvetid på vanligvis ett år, da de fortsatt levde i sølibat, ble ekteskapet feiret med en vedisk bryllupsseremoni. Vielsen ble alltid forrettet av en gift mann med lang fartstid i bevegelsen, gjerne en av Prabhupada’s disipler. Det at åndelige mestre ikke viet sine egne disipler, forteller noe om ekteskapets lave status.

Midt på 90-tallet fantes det omkring 6-7 norske ektepar (inkludert blandingspar) og omtrent like mange enslige hengivne. Det hersket uenighet blant de norske hengivne om familien og ekteskapets status og om familier burde bo i klosteret eller utenfor. Det fantes de munkene som talte nedsettende om familielivet, men ledelsen og flere andre hengivne, aksepterte familielivet. Mange mente at små barn kunne være til distraksjon og forstyrrelse i templet, og noen la ikke skjul på at det var vanskelig å forene familieliv med klosterliv. Ektepar valgte gjerne å bo utenfor. Sølibatløftet ble opphevet i det øyeblikket man giftet seg. Sex var da tillatt, men kun for å få barn. ”Sex skal ikke nytes”, forklarte en av munkene. Samleie skulle begrenses til den perioden kvinnen er mest fruktbar, og bare etter å ha gjennomført bestemte religiøse ritualer (*garbadhana-samskara-seremonien*). Bevegelsen så på ekteskapet som en praktisk anordning for å sikre reproduksjonen. Dessuten var ”det en hjelp for sinnet å ha en kone”, som en av munkene sa, ”sinnet stabiliserte seg”. Barna ble sendt på kostskoler, slik at foreldrene kunne konsentrere seg om misjonsarbeidet. Dette var imidlertid lite aktuelt i Norge, siden de som fikk barn som oftest flyttet ut. Bare to norske barn har gått på ISKCON’s skole på Almvik gård i Sverige.

For at kvinnen skulle gjøre åndelig fremskritt, måtte hun, ifølge filosofien, tjene og adlyde mannen og tilbe ham som en halvgud (*Srimad Bhagavatam* 6.18.34). Og han var

pliktig å beskytte henne og å veilede henne i åndelig liv. Ekteskapet skulle bygge på kjærlighet til Gud. I ISKCON's forestillingsverden skiller man nemlig mellom fysisk kjærlighet (*kama*) som er kjærlighet mellom mann og kvinne (denne formen for kjærlighet er forbudt og blir nedsettende omtalt som "gjensidig sansenytelse") – og forbilledlig kjærlighet, som er åndelig kjærlighet til Gud (*prema*) (den siste formen oppnås gjennom *bhakti-yoga* og bringer evig lykke).

Prabhupada anbefalte mennene å gjøre som han selv, trekke seg tilbake fra familielivet.<sup>53</sup> Bakgrunnen var en eldgammel indisk ide om at livet har flere stadier med forskjellige mål som må oppfylles før man går videre til neste (ashrama-systemet). De fire stadiene er: (1) *brahmacarya* – elevstadiet (hengivne som lever i sølibat), (2) *grihastha* – familiestadiet (der de sosiale pliktene oppfylles), (3) *vanaprastha* – eremittstadiet (mannen forlater familien og drar til skogs; dette stadiet hoppet man over i ISKCON), og (4) *sannyasa* – asketstadiet (bryter totalt med familielivet). I India er det gamle menn fra prestekasten som i noen tilfeller velger forsakelsens livsorden, *sannyasa*. I ISKCON derimot brøt unge menn i 30-årene med familien. De fikk aldri lov til å se sin kone igjen og ble erklært som døde sosialt sett. Og hun som ikke hadde anledning til å ta *sannyasa*, ble "enke", som et tegn på det bar hun hvit sari. "Enken" kunne ikke gifte seg på ny; hun var nå gift med Krishna (Judah 1974: 125). Ingen nordmenn har hittil gått inn i det siste livsstadium.

ISKCON har de senere årene endret sitt syn på kvinner og familie. Under feltperioden pågikk det diskusjoner om kvinnens rolle og familielivets status. I en intern spørreundersøkelse fra 1996-98, der hengivne fra flere land (inkludert 4 fra Norge) deltok, vedgikk begge kjønn at kvinner hadde blitt undertrykket (i noen tilfeller også mishandlet) i bevegelsen, men det var også enighet om at situasjonen for kvinner har blitt bedre. Et flertall gikk inn for at kvinner skulle få større innflytelse, bedre tilgang til lederposisjoner, og siden kvinner åndelig sett er likestilt med menn,<sup>54</sup> burde de kunne utføre de samme oppgavene som menn (Rochford 1999).<sup>55</sup> En betydelig vekst av kjernefamilier som velger å bo og arbeide utenfor organisasjonen, har ført til en økende andel deltidsmedlemmer og økende skepsis til klostermodellen (Rochford 2000). I siste kapittel skal vi se at en tilsvarende utvikling var med å avgjøre skjebnen til det norske templet.

---

<sup>53</sup> Han brukte sterke ord, for eksempel: "Man bør ikke råtne opp i familielivets mørke brønn" (*Srimad Bhagavatam* 1.15.37).

<sup>54</sup> Dette henger sammen med at den åndelige sjelen blir betraktet som kjønnsløs. Denne ideen blir brukt som argument i likestillingskampen.

<sup>55</sup> The Prabhupada Centennial Survey Report gjennomført på oppdrag for GBC. Dette er den mest omfattende innsamlingen av data om ISKCON. Rochford gjør imidlertid oppmerksom på at undersøkelsen ikke er representativ, derfor kan man ikke feste for stor lit til den.

## 7.8. Oppsummering

Jeg har i dette kapitlet forsøkt å vise at ISKCON sosialiserte nye medlemmer inn i gruppen ved å la dem "prøve ut" rollen som hengiven. Under en slik rollelæringsprosess lærte de nye religiøse ritualer, nye normer og regler for omgang med andre mennesker, en ny livsfilosofi og en ny måte å betrakte verden på. Informantene hevdet selv å ha endret sitt selvbilde og så på seg selv nå som "Krishnas tjenere". En (eventuell) omvendelse kan forklares med begrepet rolletaking. Identitetsendringen kan følge av eksperimenteringen med rollen som hengiven ved at rolleinnhaveren overtar den hengivnes perspektiv. Å bli omvendt innebærer å betrakte seg selv slik gruppen ser på en (Robbins 1988:84). Det er imidlertid viktig å understreke at omvendelse, forstått som omfavnelser eller identifikasjon med rollen som omvendt, ikke er ugjenkallelig. Den omvendte har ikke blitt forvandlet en gang for alle. Den nye religiøse identiteten man har tilegnet seg er skjør, og den er avhengig av å bli opprettholdt gjennom praksis og sosial anerkjennelse.

For organisasjonen var den asketiske livsførselen et tveegget sverd. På den ene siden var asketismen en fordel ved at den produserte lydige og selvdisiplinerte medlemmer. Konkurransesånden styrket samholdet, og medlemmer øvet i ydmykhet sikret et totalt engasjement; all fokus var rettet mot å tjene Krishna (misjonen), ikke nyte selv. På den andre siden gjorde de strenge kravene og den monotone ensformige livsstilen det vanskelig for organisasjonen å holde på fulltidsmedlemmene.<sup>56</sup> Mange flyttet ut fordi de ikke maktet å etterleve idealene. De var heller ikke villige til å oppgi alt og ofre seg totalt for Krishna (bevegelsen).

## 8. Epilog: Farvel til klosterlivet

---

<sup>56</sup> Frafallet ville mest sannsynlig vært større dersom de ikke hadde advart mot strengheten og alvorret og ikke latt potensielle rekrutter få tid til å bli kjent med bevegelsen før innflytting. Opp igjennom historien har neppe flere enn anslagsvis 10-12 nordmenn bodd i kloster lenger enn 5 år.



I mars 1999 besøkte jeg et tempel i forfall. En dyster stemning preget søndagsfesten. RAMA 1000 hadde opphørssalg, og man kunne få kjøpt brukte sarier til halv pris. Mange av gjestene virket triste og tydelig skuffet over det de hadde lest i avisa eller hørt folk snakke om i tempelet: Elsero skulle selges. Det hersket en viss uro og forvirring omkring hva som ville skje videre med ISKCON og de hengivne. Stengingen av klosterporten ble begynnelsen til slutten på Krishnabevissthet som organisert virksomhet i Norge. Avslutningsvis, i dette kapitlet, vil jeg foreta en kort analyse av utvikling de siste ti årene og redegjøre for situasjonen i dag. Jeg kommer til å fokusere på avviklingen av klostermodellen og oppløsningen av organisasjonen.

## 8.1. Elsero selges

Tempelet Elsero var ISKCON's stolthet. Selv om boksalget pekte nedover, var likevel optimismen og troen på ekspansjonsmuligheter sterk i 1996. Organisasjonen hadde fått mye positiv oppmerksomhet, mange besøkende på søndagsfestene, noen flere medlemmer og ikke minst et praktfull bygning som egnet seg særdeles godt som kloster, forsamlingslokale og tempel – og var dessuten en attraksjon i seg selv. Etter hvert avtok imidlertid oppmerksomheten, og de klarte heller ikke å rekruttere flere hengivne medlemmer som kunne arbeide på heltid for organisasjonen. I 1999 var det bare 8 hengivne medlemmer tilbake. Svikten i rekrutteringen førte til at inntjeningen ble for lav til å møte alle kostnadene knyttet til å drive Elsero, særlig inntekter fra boksalget hadde sviktet. Oppgavene med å vedlikeholde og drive en herskapsbygning på 2 000 kvadratmeter var formidable, bare å varme opp bygningen kostet en formue. Blant annet på grunn av den svake økonomien gikk de gjenværende munkene og nonnene samlet inn for å selge Elsero. 23 januar 1999 legges villaen ut for salg med en verditakst på 17 millioner kroner. Medlemmene fortsatte virksomheten som normalt ett år til, mens de lette etter en pengesterk kjøper. For å spe på inntektene, tok de i denne perioden inngangspenger på søndagsfestene (75 kr. for voksne og 35 kr. for barn). Ledelsen sluttet heller ikke med å innvilge rekrutter som ønsket det, et korttidsopphold som Krishna-hengivne i klosteret. "Vi kan saktens trenge litt hjelp", ble det sagt. I april 2000 ble Elsero til slutt solgt for 14 millioner til Jan Fredrick Sveen, eier av Interiørforretninger AS. Som det stod i Aftenposten (14.04.2000), "Krishna-hjem blir designcenter".

## 8.2. En gurus fall

En vanskelig økonomisk situasjon var den offisielle grunnen til salget, men ikke den eneste. Salget av klosteret var samtidig slutten på klosterlivet. De som nå flyttet ut vendte ryggen til nonne- og munketilværelsen, og de skaffet seg egne boliger. Etter det jeg har fått vite, var det hovedsakelig to grunner til at ingen lenger ønsket å bo i kloster. Den ene grunnen, som også hadde vært en utløsende faktor, var Harikesa Swami's dramatiske utmeldelse.

Harikesa var aktet som den fremste av ISKCON's ledere: styreformann i GBC, guru for over 4000 disipler (ingen hadde flere enn han) og ansvarlig for en rekke virksomheter, blant annet bokdistribusjonen og skole- og utdannelsessystemet. Prabhupada hadde omtalt han som "my greatest grandson". I august 1998 kom meldingen om at den populære lederen var fratrukket sine styreverv i GBC og suspendert som guru. Han som hadde avlagt løfte om evig sølibat og forsakelse av alt verdslig liv, hadde innledet et kjærlighetsforhold til en av sine kvinnelige disipler. Over hele verden reagerte ISKCON-medlemmer med sjokk og vantro. Det brøt ut en bitter strid om saken (omtalt som ISKCON's Monica Levinsky sak, fordi nonnen het Monica) mellom de som tok ham i forsvar og GBC og andre som fordømte han. På nettsidene til ISKCON verserte det rykter om at Harikesa hadde fått et nervesammenbrudd eller blitt sinnsforvirret. Dette førte til at flere av disiplene hans gikk ut av ISKCON, tempelet i St. Petersburg i Russland var først ute. Og en annen gruppe russiske disipler truet med å begå kollektivt selvmord, dersom ikke GBC ga ham tilbake guru-posisjonen. Harikesa selv fikk besinnet dem (Vaishnava News Network 20.08.98).<sup>57</sup> Det oppstod også en rekke konspirasjonsteorier, og grove beskyldninger og drapstrusler ble fremsatt fra flere hold. Det endte med at Harikesa etter eget ønske, trakk seg fra alle verv og nektet å fortsette som guru. Han ville ikke lenger ha noe med ISKCON å gjøre. Senere giftet han seg med Monica.

En av de norske disiplene mente han var "en frafallen", fordi han hadde brutt sitt sanyassin-løfte og giftet seg. Dessuten hadde han snakket nedsettende om Prabhupada. Den holdningen var i samsvar med GBC's dom.<sup>58</sup> Verken han eller noen av de andre norske disiplene valgte å ta en ny åndelig mester. De stod nå uten og søkte beskyttelse, som det heter, i Prabhupada's bøker og instruksjoner. Fra nå av anså de seg for å være Prabhupada's disipler, og mente de ikke trengte en annen åndelige mester. Dette synspunktet vinner stadig flere tilhengere innen ISKCON. Fordømmelsen av Harikesa syntes dog ikke å være helt entydig. Det hadde skjedd en holdningsendring i det norske miljøet i løpet av høsten 1998. Nyheten om guruens fall "slo ned som en atombombe" fortalte den norske lederen, og den ble en

---

<sup>57</sup> [www.vnn.org](http://www.vnn.org)

<sup>58</sup> GBC's hjemmeside 12 og 20 august 1998. <http://swami.simplenet.com/gbc>

tankevekker. Lederen hevdet at hendelsen var en direkte foranledning til beslutningen om å selge klosteret og forlate klosteridealet.

### *Barnemishandling ved skolene*

Bjørn mente Harikesa hadde fått en psykisk knekk på grunn av avsløringer om omfattende barnemishandling ved ISKCON's kostskoler, *gurukulaene*, som han hadde vært øverste ansvarlige for.<sup>59</sup> Dette var en annen sak som også hadde rystet ISKCON høsten 1998. I den hensikt å gi de hengivne anledning til å ofre all tid og krefter på misjonsvirksomhet, ble barna sendt av gårde til internatskoler allerede i 4-5 års alderen. Der fikk de undervisning og ble oppfostret av andre voksne "lærere". Foreldrene så dem bare noen få ganger i året. En granskning dokumenterte at ved noen skoler hadde elevene blitt utsatt for grov vold og seksuelle overgrep av lærere, andre tilsatte og ledere ved *gurukulaene*. Ingen vet sikkert hvor mange barn som ble rammet, og hvor lenge det pågikk. Mishandlingen skjedde ikke på alle skolene; forholdene var verst ved enkelte indiske skoler. Rochford peker på flere grunner til at det gikk så galt. En betydningsfull faktor var bevegelsens syn på familieliv og barneoppdragelse som åndelig mindreverdig. Foreldrene ble frarådet fra å involvere seg i skolen og barnas liv. Prabhupada og ledelsen i ISKCON påstod at foreldrenes følelsesmessige innflytelse over barna var en trussel mot deres åndelige utvikling. Foreldrene lyttet til autoritetene i bevegelsen, og derfor ble mange forledet til å tro at barna deres ble tatt skikkelig vare på og gitt utdanning. Denne antakelsen bidro til å skape strukturer som gjorde mishandling mulig, hevder Rochford & Heinlein (1998). Skandalen førte til tap av medlemmer, mistillit til lederskapet, nedleggelse av *gurukulaene*, og en økning av uavhengige husstander som valgte å bo utenfor kollektivene. Dette påvirket imidlertid ikke den norske gruppens beslutning om å velge familieliv framfor klosterliv, hevdet lederen. De ville gjort det uansett. Men saken hadde gjort ham enda mer skeptisk til organisasjon per se, og han siterte Harikesa som har gitt uttrykk for følgende forakt for ISKCON:

I pray to Krishna that there is not and never will be an ISKCON in the spiritual world.

Otherwise I will reconsider going back home.

---

<sup>59</sup> ISKCON's ledelse tok selv initiativet til å granske påstander om overgrep. Granskningen ble gjennomført av Bharata Shrestha Das, en krishnahengiven litteraturforsker og sosiologen Rochford. Rapporten ble offentliggjort i 1998.

### 8.3. ”Åndelig liv handler ikke om å gå rundt i indiske klær”

Den andre grunnen til at de norske hengivne tok farvel med klosterlivet var manglende evne og vilje til å etterleve den strenge religiøse disiplinen. Og en tredje grunn som kan tilføyes her, var endret syn på familieliv. I løpet av de siste tiårene har utviklingen innen ISKCON både i Nord-Amerika og Europa gått i retning av en svekkelse av klostermodellen. Stadig færre ønsker å leve kollektivt etter religiøse idealer, og stadig flere ønsker å leve og arbeide utenfor organisasjonen. En voksende menighet av deltidsmedlemmer er i ferd med å endre organisasjonsstrukturen, og de tidligere skarpe skillelinjene mellom hengivne og andre viskes ut (Rochford 2000). Uansett om holdningsendringen skyldtes gurukula-skandalen eller ei, ble familieliv rundt 1999 verdsatt høyere også her i landet. Ingen helfrelst brahmacari våget lenger å rakke ned på de som ikke klarte å leve i sølibat. Marius som selv hadde vært gift noen år og fått barn, fortalte meg at ingen ønsket å leve som munk og nonne lenger. ”De klarer ikke å leve slik likevel og før eller siden ønsker alle å gifte seg”, forklarte han og la til at ”det verken er mulig eller ønskelig å bo i et kollektiv med barn og egen familie”. Nonnene og munkene begynte å gifte seg med hverandre. Også Martin, han som for få år siden var den frommeste av alle munkene, hadde gått hen og giftet seg. Så da Elsero ble solgt, bodde det kun ektepar i tempelet, fem par i alt. Bare av den grunn virket det nesten absurd å fortsette et strikt munkeliv. Alle flyttet ut. Nå måtte de etablere seg på ny med egen bolig. Ingen mottok noen økonomisk hjelp fra tempelet. De stod på bar bakke. Flesteparten utdannet seg videre og fikk etter hvert jobber, for eksempel som lærere, en ble fotograf og en annen sosionom.

Selv om holdningen til den norske tempelledelsen tidligere hadde vært relativ liberal ved å si at klosterliv ikke passer for alle, var holdningen nå endret: *Krishnabevissthet* burde praktiseres *utenfor* klosterets rigide struktur. Det kom en reaksjon mot tom ritualisme og ytre religiøs staffasje. ”Åndelig liv handler ikke om å gå rundt i indiske klær!” sa (eks-)lederen. For ham var det en lettelse å flytte ut:

Tjue år var nok! Jeg var lei av å leve slik. Det var ensformig. Stå opp kl 3-4 hver dag og delta i de samme ritualene. Det var en stor befrielse å flytte ut.

Klosterlivets endeløse ritualer og den regulerte livsstilen var ikke hva åndelig liv egentlig dreide seg om, ble det nye mantra. Interessen for fortsatt klostertilværelse var så liten, eller kanskje helt fraværende, at ingen tok initiativ til å finne et nytt lokale. Bare en nordmann, så vidt jeg vet, fortsatte et hengivent liv med ny åndelig mester i et ISKCON-senter i Sverige.

## 8.4. Organisasjonen løses opp

På grunn av templenes autonome stilling, var det ikke aktuelt for ISKCON sentralt å gripe inn i et forsøk på å opprettholde et tempel og en organisert virksomhet. Det krevdes et lokalt initiativ også for å fortsette – og det fantes ikke lenger. Etter nedleggelsen av klosteret gikk medlemmene hvert til sitt, gruppen gikk mer eller mindre i oppløsning, og det ble ikke skaffet et nytt forsamlingslokale. Ekteparet Hansen konsentrerte seg om restaurantdriften. De fikk med seg noen tidligere medlemmer som ble ansatt der. Krishna Cuisine er i dag bevegelsens eneste samlingssted, men to ganger i året, i forbindelse med *Sri Krsna Janmastami* (Krishnas åpenbaringsdag) og *Sri Gaura Purnima* (Chaitanyas åpenbaringsdag) arrangeres religiøse møter der. En krets av tidligere medlemmer og sympatisører som fortsatt bekjenner seg til Krishnabevissthet og ser på seg som tilhengere av Prabhupada, holder fremdeles kontakt og samles på restauranten. I dag er 6-7 personer aktive, det vil i praksis si arbeider på restauranten. De er ikke organisert i ISKCON lenger, men utgjør et kontaktnettverk for de som interesserer seg for Prabhupada's bøker. Det hender at kretsen møtes til en privat søndagsfest hjemme hos noen, men heller ikke dèt skjer regelmessig. All annen organisert virksomhet har tatt slutt. I dag står ISKCON helt uten aktive deltakere i Norge. Ingen nordmenn deltar på møtene i det regionale rådet (*Scandinavian Regional Council*) og kontakten med moderorganisasjonen er brutt. Det drives ingen bokdistribusjon, foredragsvirksomheten er kraftig redusert, ingen rekruttering- eller promoteringsforsøk gjøres og som sagt, et tempelkollektiv – som før utgjorde motoren i virksomheten – er en saga blott. Uten tempel har medlemskategorien ”de hengivne” – som har vært hovedfokus for denne oppgaven – opphørt å eksistere.

Den tidligere lederen sier han er ”strålende fornøyd med utviklingen” og ”glad for at organisasjonen er gravlagt”. Han gir uttrykk for sterke antipatier mot organisasjon som sådan. Skriftstedet ”oppgi alle forskjellige former for religioner og overgi deg kun til meg” (*Bhagavadgita* 18,66) tolker han som et nei til religiøs organisering og institusjonalisert religion. ”Prabhupada hadde ikke til hensikt å starte en ny religion”, hevder han og ”organisasjonen han bygget opp var bare et nødvendig onde for å nå ut med budskapet”. Budskapet mener han fremdeles er det samme og like viktig: Det handler om å ha et bevisst forhold til Gud (uavhengig av religion), forvalte kunnskapen, den vediske vitenskapen, og utøve hengiven tjeneste. Ved å dele ut *prasadam* (renset mat) tjener de som arbeider på

restauranten Krishna. Vegetarianisme er fortsatt en sak de brenner for, sier han, og hans tro på bøkene overbevisningskraft er like sterk. Han tror flere vil oppdage bøkene, som de anser for å være ferdig distribuert (over 2 millioner er delt ut i Norge), finne dem frem fra kjellere og kott, lese dem og deretter ta opp åndelig liv.

## 8.5. Krishna i hjemmet og på messe

Det er særlig to trekk ved utviklingen som jeg finner sosiologisk interessant. For det første har det på grunn av mistillit til ytre autoriteter, skjedd en subjektiv dreining, en individualisering i forholdet til religionen (Jfr. Furseth & Repstad 2003: 151). Den lille gruppen som er igjen (for øvrig stort sett de samme som har vært med i bevegelsen siden 90-tallet eller lenger tilbake) fortsetter å praktisere Krishnabevissthet, men lever konvensjonelle liv og følger ikke den hengivnes høye idealer. ”Åndelig liv er en personlig sak”, sier den tidligere lederen. Han mener i dag at organisasjon som sådan er destruktivt for åndelig liv. Livssynsgrunnlaget er fremdeles bøkene til Prabhupada. Således følger de fortsatt en autoritet, men hver enkelt står friere når det gjelder å tolke skriftene. De fire prinsippene regnes fremdeles å være grunnleggende for åndelig liv. Men det vites ikke hvor nøye man er med å overholde prinsippene. Det er helt opp til den enkelte hvor strengt man velger å praktisere, for eksempel chanter noen fortsatt 16 runder hver dag, andre langt mindre.

For det andre synes det å være en tendens til at Krishnabevegelsen smelter sammen med alternativbevegelsen. Den organisasjonsfriheten som man kan finne innenfor dette nettverket av alskens terapiformer og religiøse metoder, tiltaler den tidligere lederen. Gruppen har de siste årene deltatt med stand på Alternativmessen i Oslo Spektrum. Der har de presentert bøkene og ”den vediske vitenskapen”. Alternativmessen har blitt omtalt som ”et marked for nyåndelige produkter” (Stensvold 2005: 470), og er kjent for sitt (ny)religiøse mangfold og åpenhet. Her har gruppen truffet mange mennesker som tror på reinkarnasjon og karma og som har vært positive til deres budskap. Flere som de kom i kontakt med, har senere dukket opp som kunder på Krishna Cuisine. At oppslagstavlen på restauranten i dag domineres av reklamebrosjyrer for massasje, regresjonsanalyse, naturmedisiner, healing og en rekke andre terapiformer, er et tegn på at gruppen alt mer har blitt en del av det alternative miljøet. Tidligere hadde tempelet visse kontakter med alternativbevegelsen; de kjente redaktøren i Alternativt Nettverk; en regresjonsanalytiker og stamgjest på søndagsfesten hjalp dem med å ”bevise” at mennesket hadde levd tidligere liv; og mange fra dette miljøet besøkte tempelet. Men den gangen var de opptatt av å markere revir og fremheve sitt religiøse

særpreget, og de deltok ikke på Alternativmessen. Uten den organisatoriske rammen for sin religiøse interesse, ser nå gruppen i økende grad ut til å bli en del av alternativbevegelsen.

## 9. Oppsummering

Hovedfokuset i denne casestudien av ISKCON i Norge har vært organisasjonens virksomhet på midten av 1990-tallet. Jeg har studert hvordan organisasjonen mobiliserte ressurser for å oppnå sine mål om å spre læren om Krishnabevissthet og å engasjere flest mulig mennesker i "åndelig liv". Etter et langvarig opphold i studiene, vendte jeg tilbake til felten etter 10 år for å undersøke hva som hadde skjedd med gruppen siden den gangen. Dette ga meg anledning til å studere utviklingen over tid. Dermed fikk jeg en todelt problemstilling: (1) Hvordan ISKCON var organisert og drev sin misjon på 1990-tallet? (2) Hvordan organisasjonen har utviklet seg? Jeg la vekt på den første problemstillingen. For å belyse disse problemstillingene har jeg analysert flere aspekter ved organisasjonen: ideologi, organisasjonsstruktur, lederskap, finansiering, rekruttering, sosialisering og strategi. De teoretiske hovedperspektivene har vært ressursmobiliseringsteori og rolleteori.

### *Hvordan organisasjonen ble etablert?*

ISKCON's etablering og vekst frem mot 1997 var avhengig av innsatsen til noen få ressurssterke personer. ISKCON's grunnlegger Prabhupada var opptatt av at lokale krefter skulle starte opp og drive misjon i eget land. Derfor var hjelpen fra utenlandske (hovedsakelig svenske) medlemmer begrenset. ISKCON ble registrert som trossamfunn i 1981 etter initiativ fra et norsk ektepar. Ekteparet har jeg karakterisert som religiøse gründere; de var to ressurssterke ildsjeler med organisasjonserfaring og stort pågangsmot. Senere kom en pengesterk nonne til å spille en avgjørende rolle. Hun skaffet organisasjonen en vegetarrestaurant (Krishna Cuisine) i 1992 og et herskabelig tempel (Elsero) i 1995.

### *Strategier for å bygge et fordelaktig offentlig image*

Under etableringen opplevde bevegelsen å bli stemplet som en sekt. Sektstigmaet ble et hinder for mobiliseringen. Det gjorde det vanskeligere for ISKCON å nå ut med budskapet, skaffe organisasjonen inntekter og rekruttere medlemmer og støttespillere. ISKCON var derfor opptatt av å bedre sitt offentlige image. En viktig strategi var alminneliggjøring; blant annet gjennom uttalelser til mediene forsøkte de å avmystifisere og ufarliggjøre bevegelsen.

Ved å gjøre tempelet til en kulturell attraksjon, prøvde bevegelsen i tillegg å vinne oppmerksomhet og aksept. Åpenhet og dialog var viktig for organisasjonen. I den grad ISKCON var synlige på den offentlige arenaen, lyktes de relativt godt med å oppnå en viss legitimitet. Organisasjonen fikk jevnt over god omtale i mediene, og de fikk mer støtte enn motstand fra medlemmenes foreldre. Medietilgangen på 90-tallet ble en viktig ressurs. For å kvitte seg med sektstigmaet ønsket bevegelsen å bli identifisert med en eldgammel religiøs tradisjonen. I flere ulike sammenhenger opptrådte ISKCON som representanter for hinduismen på midten av 90-tallet. Det gjaldt reportasjer i mediene, skoleforedrag og deltakelse i dialogarbeid. I tillegg gjorde anerkjennelse fra diasporahinduer som gjestet tempelet, det lettere å fremstå som en verdensreligion med lange tradisjoner.

### *Organisasjonsstruktur og lederskap*

Tempelet i Oslo var en økonomisk og administrativ selvstyrt enhet. Strategiske beslutninger om finansiering og rekruttering ble fattet lokalt av et tempelstyre under ledelse av en tempelpresident. Men dette skjedde innenfor rammer gitt av et internasjonalt sentralisert råd (The Governing Body Commission), og rammene av tidligere praksis og ideologiske retningslinjer. ISKCON hadde utviklet en uensartet medlemskapsstruktur, hvor det var mulig å delta på ulike nivåer. Fulltidsmedlemmer som bodde i tempelet som munk og nonne, ble kalt "hengivne". Aktive deltidsmedlemmer som levde konvensjonelle liv utenfor tempelet, ble kalt "Krishnavenner". Det var denne lille gruppen på 10-15 personer som drev organisasjonen til daglig; de utgjorde en indre kjerne av kadre i en overveiende inkluderende organisasjon. Det gjorde at de fikk en uensartet gruppe med ulike motiver for deltakelse. All deltakelse og arbeid i organisasjonen var basert på en grunnleggende frivillighet. For de fleste sosiale bevegelser som har begrenset med økonomiske ressurser, blir det en utfordring for ledelsen å motivere medlemmene til kollektiv handling. Ledelsen hadde få eller ingen sanksjonsmidler til rådighet. De forsøkte å motivere til innsats ved å tilby aktive medlemmer ikke-materielle selektive incentiver i form av religiøse eller åndelige fordeler og solidaritetsincentiver i form av vennskap og følelse av samhörighet. Disse incentivene var imidlertid svake. For eksempel kunne frafalne opprettholde vennskskapsrelasjonene til de hengivne etter at de flyttet ut. De risikerte ikke utfrysing. Frafall ble gjerne forklarte med at de ikke var "modne nok" (ennå).

### *Ideologi*

I ISKCON ble individuell frigjøring knyttet til arbeid for organisasjonen gjennom forestillingen om "hengiven tjeneste". Medlemmene oppnådde åndelig fordeler (dvs.



selvutvikling og åndelig vekst) ikke bare gjennom utøvelse av religiøse ritualer, men også gjennom praktisk organisasjonsarbeid (alt fra å ta oppvasken til å gå ut å selge bøker). Således hadde ideologien en mobiliseringsfunksjon.

### *Finansiering*

En religiøs bevegelse er avhengig av å hente inn økonomiske ressurser for å finansiere virksomheten. En slik mobiliseringsprosess kan lett føre til konflikter eller motstand, fordi befolkningen ofte er skeptiske til at en religiøs gruppe, særlig en "sekt", driver med økonomiske aktiviteter overhode. Den økonomiske virksomheten måtte også legitimeres innad i bevegelsen. Ideologien var en hindring, eller en indre begrensning, som gjorde finansiering vanskelig. Medlemmene skulle helst ikke ha noe med det materialistiske samfunnet å gjøre. Dessuten var det interne diskusjoner i utlandet om kommersiell virksomhet var åndelig forsvarlig. Misjonen ble finansiert hovedsakelig ved hjelp av boksalg, restaurantdrift og donasjoner. Finansieringsstrategiene ble legitimert ved å vise til Prabhupada, som mente den beste formen for misjon var salg av bøker og utdeling av (hellig) mat. Pengeinnsamlingen ble legitimert ved å begrunne ideologisk at dette også var en form for hengiven tjeneste. Konkurransen om å selge flest mulig bøker styrket moralen og ga de beste selgerne åndelige fordeler og økt status i gruppen. For å overvinne de hindringene sektstigmaet skapte, så de seg av og til nødt til å kamuflere deres religiøse identitet når de møtte kunder (for eksempel ved å opptre i "vanlig klær" når de solgte bøker og ved å være tilbakeholdende med å snakke om religion). Økonomien var sårbar, fordi den baserte seg på ustabile og dels svake inntektskilder og en ustabil arbeidskraft. Siden de manglet et medlemsregister, fratok de seg selv muligheten for en stabil inntekt, om enn svak på grunn av lave medlemstall.

### *Rekruttering*

I motsetning til det bilde som ofte tegnes av nye religiøse bevegelser, drev ikke ISKCON i Norge med aktiv verving av nye medlemmer eller med aggressiv forkynnelse. Distribusjon av bøker på gater og andre offentlige steder, var den viktigste og den prioriterte rekrutteringsstrategien. Å spre budskapet var viktigere enn å verve medlemmer, og de satte sin lit til at bøkene alene skulle omvende folk.

Når det gjelder hvem som ble medlemmer, finner jeg at få av informantene tidligere hadde vært religiøst aktive, et flertall hadde middelklasse bakgrunn, de var unge og hadde lav utdanning. Slike bakgrunnsvariabler kan ikke forklare hvorfor noen blir medlemmer, men

sier noe om bevegelsens sosiale sammensetning. Lav utdanning hadde sammenheng med at mange avbrøt studier eller lot være å begynne, fordi de engasjerte seg i ISKCON. De av mine informanter som valgte å flytte inn i tempelet hadde få eller ingen sosiale forpliktelser i forhold til egen familie og arbeid. Mange befant seg i en overgangsfase i livet mellom skolegang og jobb. Tid og anledning til å eksperimentere med en ny livsstil, syntes å være en viktigere faktor enn motivasjon. De unge og uetablerte var lette å rekruttere inn, men forsvant ut igjen. Deltakelsen ble også bare en overgangsfase.

I oppgaven har jeg også analysert rekruttene vei inn i bevegelsen. To ulike rekrutteringskanaler viste seg i materialet. Unntakene kom i kontakt med bevegelsen første gang på et offentlig sted og tok deretter selv initiativet og ba om å få flytte inn. Flertallet ble derimot rekruttert via sosiale nettverk. ”Rekrutteringsagenten” var en venn eller kjæreste. Og min studie peker på den vesentlige rollen frafalte og deltidsmedlemmene kan ha for rekrutteringen. Nettverksrekruttene ble gradvis involvert i bevegelsen og begynte bemerkelsesverdig tidlig å delta i organisasjonsarbeid. Bromley & Shupe (1979a: 194) har hevdet at den mest effektive måten å integrere et nytt medlem på, er å sørge for at vedkommende så fort som mulig begynner å utøve en klart definert rolle. Under den gradvise involveringen, deltakelsen, ble de kjent med bevegelsens filosofi (eksponert for forkynnelse), og de utviklet affektive bånd til andre medlemmer. Nettverksrekruttene brukte lang tid på å nærme seg bevegelsen før de bestemte seg for å bli hengivne medlemmer.

Under aspektet ”rekruttering” har jeg valgt å konsentrere meg om spørsmålet *hvordan* bli en Krishnahengiven. Jeg mener at pålitelig kunnskap om personenes motiver for deltakelse vil være svært vanskelig å tilveiebringe, kanskje umulig. Informantenes egne forklaringer på hvorfor de ble medlemmer var sterkt farget av ideologien, og de bar preg av å være legitimering av valget. Forklaringene er retrospektive og følger bestemte mønstre. Mine informanter hadde tilegnet seg en ny måte å se verden på og tolket sitt før-religiøse liv i dette perspektivet. Jeg foretok derfor en analyse av omvendelsesberetningene, og fant fire temaer: (1) Lidelse i den materielle verden; (2) Søken etter mening med livet; (3) Filosofien og de hengivnes tiltrekningskraft; og (4) *Bhakti-yoga* som veien til evig lykke.

### *Sosialisering*

Jeg har lagt vekt på å studere samspillet mellom organisasjonens strategier på den ene siden og aktørenes valg og hensikter på den andre. Dette samspillet har jeg omtalt som eksperimentering med rollen som hengiven. Eksperimenteringen ivaretar aktørperspektivet og handler om at informantene hadde en prøvende vis-meg-holdning. De reflekterte over sitt

engasjement, forhandlet om medlemskap og gjennom egen lesning og utforskning, bidro de til sin egen "omvendelse". Avgjørelsen om å flytte inn oppfattet de heller ikke som endelig; de ville "prøve ut" livet som hengiven. Samtidig, gjennom den utforskende deltakelsen, ble de sosialisert inn i gruppen. Ved å spille rollen som hengiven (til en viss grad også før de gikk i kloster) tilegnet de seg gradvis bevegelsens verdensbilde og bånd til andre hengivne utviklet seg. Jeg har i oppgaven analysert rollen som hengiven ved å dele den inn i tre komponenter: (1) "Asketen" viser til den asketiske livsførselen som råder i tempelet. Både kropp og sinn må disiplineres og den hengivne fører en evig kamp mot fristelser og begjær. (2) "Tjeneren" omhandler det sentrale etos i bevegelsen om alltid å tenke på og tjene Krishna. Dette viser også til den nye (kollektive) identiteten som "Krishnas tjener". De sosiale relasjonene i tempelet ble kontrollert og regulert. Vennskap var bra, men det måtte baseres på forholdet til Krishna, og de hengivne skulle se på hverandre som hverandres tjenere. (3) "Misjonæren" refererer til aktivisme og utadrettet misjonsvirksomhet. I Krishnas tjeneste var man ambassadør for bevegelsen, og ens hellige plikt var å forkynne i enhver sammenheng.

I tempelet var det en streng atskillelse mellom munkene og nonnene, og rollen som hengiven var ulik for kvinner og menn. Menneskets åndelig sjel blir sett på som ukjønn, men sosialt står kvinnen lavere enn mannen. Hun defineres som "mor" og oppnår frelse gjennom å tjene og adlyde mannen i ekteskapet. Mens mannen defineres som "herre" og oppnår frelse gjennom sølibatet. Hvor underdanig kvinnen i praksis var i ekteskapet i Norge, kjenner jeg ikke til.

Den identitetsendringen som (eventuelt) har skjedd (som enkelte mener hjernevask er den eneste forklaringen på), vil jeg hevde er et resultat av en sosialiseringssprosess, forstått som en omfavning av rollen som hengiven. Gjennom rollespillet kan rolledistanse (spille rollen uten å tro på den) bli til rollenærhet (tro på rollen man spiller), hvorigjennom den opptredende overtar de andre hengivnes perspektiv og synspunkter (ideologiens fortolkningsskjemaer tilegnes), og det skjer gradvis en refortolkning av livsverden og den sosiale verden. Den nye religiøse identiteten man tilegner seg er imidlertid skjør, og det som har skjedd siste 10 år med ISKCON i Norge, og den gruppen som holdt til i tempelet, viser tydelig at den hengivne ikke ble forvandlet en gang for alle. Sosialisering er en kontinuerlig prosess.

I dag har organisasjonen gått i oppløsning etter at de gjenværende hengivne bestemte seg for å nedlegge klosteret og selge Elsero. Foranledningen til salget av tempelet var svikt i tilgangen på vitale ressurser som økonomiske midler og nye medlemmer som var villige til å arbeide på heltid for bevegelsen. De aller fleste hengivne som bodde der, var nå gift, og ingen

ønsket å fortsette å leve i kloster. Det viste seg at klosterlivets strenge levereregler som hadde hatt en positiv effekt på dannelsen av et intenst og lojalt engasjement for Krishna-misjonen, samtidig skapte problemer for organisasjonens evne til å overleve. Krevende roller skapte hengivne deltakere, men kravene var så høye at de ble umulige å etterleve over tid. I dag finnes det ikke lenger et norsk *samfunn* for Krishnabevissthet, men et *nettverk*. Religionen (formidlet gjennom bøkene til Prabhupada) lever fortsatt videre, men har blitt privatisert og ser alt mer ut til å smelte sammen med alternativbevegelsen.

Helt til slutt skal jeg knytte noen korte kommentarer til hvordan det fungerte å bruke de teoretiske perspektivene i en studie av ISKCON.

Ressursmobiliseringsteori er et fleksibelt perspektiv hvor det er lett å inkludere andre teorier og begreper, for eksempel fungerte det godt å kombinere med rolleteori. På den ene siden var fokuset på strategiske handlinger en fordel. Organisasjonens hovedoppgave var å spre budskapet, og jeg merket meg at lederne tenkte strategisk i forhold til denne oppgaven ved å spørre seg hvordan kan vi best gjøre det. Hele tiden vurderte de mulige strategier opp mot de ressursene de hadde tilgjengelig. Et godt eksempel var alle planene om å gjenoppta nærradio virksomhet (den ble nedlagt i 1995). Spørsmålet var om de hadde medlemmer som kunne ta ansvaret for dette, om de kunne prioritere å bruke penger på det osv. På den andre siden kunne et for sterkt fokus på strategi, dekke over at enkelte beslutninger og handlinger skjedde spontant, uten å ha vært planlagt.

En fordel, som jeg vil fremheve her, med å anvende et indeterministisk rollebegrep, var muligheten for å vise hvordan deltakerne ble formet av rollen som hengiven, og hvordan de på samme tid forholdt seg refleksive til rollen de spilte. Rolleperspektivet tydeliggjorde de sosiale strukturene som regulerte og kontrollerte samhandlingen (for eksempel normsystemet "vedisk standard"). Livet i tempelet var gjennomregulert og rollen som hengiven var klart definert. Det vil si det var klare regler for hvordan man skulle tenke, handle og se seg, men det var også rom for vennskap, humor og selvironi. Selvironi som det fantes mye av, var et uttrykk for distanse til rollen. I felten møtte jeg sterke personligheter, reflekterte og selvstendige mennesker. Selv om de hengivne tilsynelatende var støpt i samme ideologiske form, satte de likevel sitt personlige preg på rollen.

## Appendiks II: ISKCON – litteratur

- ISKCON (1995). "Prabhupada – Han kom med budskapet från den absoluta världen".  
The  
Bhaktivedanta Book Trust.
- Jayapataka Swami (2000). "Removal and appointment of a Templepresident".  
Chakra.org
- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami (1981). *Tidløs visdom*. Oversatt av Bjørn  
Heggset &  
Erling Lund. Bergen: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami (1983). *Bhagavadgita – som den er*.  
København: The  
Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami (1984- 1991). *Srimad Bhagavatam 1-10*. 22  
bind.  
København: The Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami (1985). *Naturlig Glæde*. København: The  
Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami (1990). *Liv kommer fra liv*. København: The  
Bhaktivedanta Book Trust.
- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami (1994). *Sri Isopanisad*. Oslo: The  
Bhaktivedanta  
Book Trust.
- Satsvarupa dasa Goswami (1993). *Prabhupada: Mennesket, helgenen, hans liv, hans  
verk*.  
København: The Bhaktivedanta Book Trust.
- The Nectar of Bookdistribution* (1993). The Bhaktivedanta Book Trust: Sankirtan  
Books.
- Visnupada, Harikesa Swami (1981). *Varnasrama manifesto for social sanity*. The  
Bhaktivedanta Book Trust.

# Litteraturliste:

- Amundsen, Arne Bugge (red.) (2005). *Norges Religionshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Anthony, Dick & Thomas Robbins (1974). "The Meher Baba Movement: It's effect on post-adolescent social alienation". I *Religious movements in contemporary America*, redigert av Irving I. Zaretsky & Mark P. Leone, 479-514. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Anthony, Dick, Thomas Robbins, Madeline Doucas & Thomas E. Curtis (1978). "Patients and pilgrims: Changing attitudes towards psychotherapy of converts to Eastern mysticism". I *Conversion careers: In and out of the new religions*, redigert av James T. Richardson, 65-90. Beverly Hills: Sage.
- Bainbrigde, William Sims (1997). *The sociology of religious movements*. New York: Routledge.
- Balch, Robert W. (1980). "Looking behind the scenes in a religious cult: Implications for the study of conversion". *Sociological Analysis*. 41 (2): 137-43.

Balch, Robert W. & David Taylor (1978). "Seekers and saucers: The role of the cultic milieu

in joining a UFO cult". I *Conversion careers: In and out of the new religions*, redigert av

James T. Richardson, 43-65. Beverly Hills: SAGE.

Barker, Eileen (1981). "Who'd be a Moonie? A comparative study of those who join the

Unification Church in Britain". I *The social impact of new religious movements*, redigert av

Brian Wilson. New York: Edwin Mellen.

Barker, Eileen (red.) (1982). *New Religious Movements: Perspective for understanding society*. New York: The Edwin Mellen Press.

Barker, Eileen (1983). "New religious movements in Britian: The context and the membership". *Social Compass*, 30 (1): 33-48.

Barker, Eileen (1984). *The making of a Moonie: Choice or brainwashing?* Oxford: Blackwell.

Barker, Eileen (1985). "New Religious Movements: Yet another Great Awakening?". I *The*

*sacred in a secular age*, redigert av Phillip E. Hammond, 36-57. Berkeley: University of

California

Barker, Eileen (1988). "Defections from the Unification Church: Some statistics and distinctions". I *Falling from faith*, redigert av David G. Bromley, 166-183. Newbury Park:

Sage.

Barker, Eileen (1995). *New religious movements: A practical introduction*. 4. utgave. London:

HMSO.

Barker, Eileen (1999). "New religious movements: their incidence and significance". I *New*

*religious movements: challenge and response*, redigert av Bryan Wilson & Jamie Cresswell, 15-30. London: Routledge.

Beckford, James A. (1975). *The trumpet of prophecy: A sociological study of Jehovah's Witnesses*. Oxford: Basil Blackwell.

Beckford, James A. (1978). "Accounting for conversion". *British Journal of Sociology*,  
29

(2): 249-62.

Beckford, James A. (1982). "A typology of family responses to a new religious  
movements".

I *Cults and the family*, redigert av Florence Kaslow & Marvin B. Sussman, 41-56.  
London:

The Haworth Press.

Beckford, James A. (1983). "Some questions about the relationship between scholars  
and the

new religious movements". *Sociological Analysis* 44 (3): 189-196.

Beckford, James A. (1985). *Cult controversies: The societal response to new religious  
movements*. London: Tavistock Publications.

Beckford, James A. & Martine Levasseur (1986). "New religious movements in  
Western

Europe". I *New religious movements and rapid social change*, redigert av James A.  
Beckford, 29-54. London. Sage.

Berger, Peter (1991) [1963]. *Invitasjon til sosiologi*. Oversatt av Hans Bendiksbj. Oslo:  
Pax.

Berger, Peter (1993) [1967]. *Religion, samfund og virkelighet*. Oversatt til dansk av  
Erik

Lyng. 2.utg. Oslo: Vidarforlaget.

Berger, Peter & Thomas Luckmann (1987) [1966]. *Den samfundsskabte virkelighet*.  
Oversatt

av Anne Diemer og Erik Lyng. 5. opplag. Viborg: Lindhardt & Ringhof.

*Bibelen* (1978). Oslo: Det norske bibelselskaps forlag.

Bird, Fredrick B. & Frances Westley (1985). "The economic strategies of New  
Religious

Movements". *Sociological Analysis* 46(2): 157-170.

Bromley, David G. (red.) (1988). *Falling from faith*. Newbury Park: Sage.

Bromley, David G. (1989). "Hare Krishna and the Anti-cult movement". I *Krishna  
Consciousness in the West*, redigert av David G. Bromley & Larry D. Shinn, 255-92.  
London/Toronto: Associated University Press.



- Bromley, David G. & Phillip Hammond (red.) (1987). *The future of new religious movements*.  
Macon (Georgia): Mercer University Press.
- Bromley, David G. & Larry D. Shinn (red.) (1989). *Krishna Consciousness in the West*.  
London/Toronto: Associated University Press.
- Bromley, David G. & Anson D. Shupe Jr. (1979a). *Moonies in America: Cult, church and crusade*. Beverly Hills: Sage.
- Bromley, David G. & Anson D. Shupe Jr. (1979b). "Just a few years seem like a lifetime: A role theory approach to participation in religious movements". I *Research in social movements, conflicts and change*, vol. 2, redigert av Louis Kriesberg. Greenwich, CT: JAI Press.
- Bromley, David G. & Anson D. Shupe Jr. (1980). "Financing the New Religions: A Ressource Mobilization Approach". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19(3): 227-239.
- Bråten, Stein (1983). *Dialogens vilkår i datasamfunnet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bråten, Stein (2004). *Kommunikasjon og samspill – fra fødsel til alderdom*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget.
- Carey, Sean (1983). "The Hare Krishna movement and hindues in Britain". *New Community*, 10(3): 477-486.
- Clark, John G. Jr. (1979). "Cults". *Journal of the American Medical Association*, 242 (3): 279-81.
- Conway, Flo & Jim Siegelman (1978). *Snapping: America's epidemic of sudden personality change*. Philadelphia/New York: J. B. Lippincott Company.
- Coser, Rose Laub (1975). "The complexity of roles as a seedbed of individual autonomy". I

*The idea of social structure. Papers in honour of Robert Merton*, redigert av L.A. Coser.  
New York: Jovanovich.

Daner, Francine J. (1975). "Conversion to Krishna Consciousness: The transformation from Hippie to religious ascetic". I *Sectarianism – Analysis of religious and non-religious sects*, redigert av Roy Wallis, 53-69. London: Peter Owen.

Ellwood, Robert S. & Harry B. Partin (1988). *Religious and spiritual groups in modern America*. 2. utgave. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice Hall.

Elster, Jon (1989). *Nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Esseweld, Johanna & Ron Eyerman (1992). "Which side are you on? Reflections on methodological issues in the study of "distasteful" social movements". I *Studying collective action*, redigert av Mario Diani & Ron Eyerman, kap. 9. London: Sage.

Freud, Sigmund (1985) [1907]. "Obsessive actions and religious practices". I *The origins of religion*, redigert av Albert Dickson, 31-41. The Pelican Freud Library, vol. 13. London: Penguin Books.

Frønes, Ivar (2004). "Identitet, tegn og kultur – Om identitet i sosiologisk teoridannelse". *Sosiologi i dag* 4: 27-54.

Furseth, Inger (1992). "Kirke-sekt typologi og ressursmobiliserings perspektiv – to tilnærminger til studier av religiøse bevegelser" *Religion og Livssyn*: 4 (5-11).

Furseth, Inger (1994). "Teorier om sosiale bevegelser: En komparativ analyse". *Sosiologi i dag*. 4: 3-22.

Furseth, Inger (1996). "The impact and relevance of social movement theories in sociology of religion". I *Religion and modernity: Modes of co-existence*, redigert av Pål Repstad, 63-90.

Oslo: Scandinavian University Press.

Furseth, Inger (2002). *A comparative study of social and religious movements in Norway,*

*1780s – 1905.* New York: Edwin Mellen Press.

Furseth, Inger & Pål Repstad (2003). *Innføring i religionssosiologi.* Oslo: Universitetsforlaget.

Geels, Antoon & Owe Wikström (1993). *Den religiösa människan. Psykologiska perspektiv.*

3. utgave. Lund: Plus Ultra.

Geldberg, Steven J. (1983). *Hare Krishna Hare Krishna.* New York: Grove Press.

Gelberg, Steven J. (1987). "The future of Krishna Consciousness in the West: An insider's

perspective". I *The future of New Religious Movements*, redigert av David G. Bromley &

Phillip E. Hammond, 187-209. Macon (Georgia): Mercer Univeristy Press.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity.* Cambrigde: Polity Press.

Gilhus, Ingvild & Lisbeth Mikaelsson (1998). *Kulturens refortrylling.* Oslo: Universitetsforlaget.

Gilhus, Ingvild & Lisbeth Mikaelsson (2000). "Multireligiøse aktører og kulturens refortrylling". *Sosiologi i dag 2*: 5-22.

Glock, Charles Y. (1964). "The role of deprivation in the origin and evolution of religious

groups". I *Religion and social conflict*, redigert av Robert Lee & Martin E. Marty, 24-36.

New York: Oxford University Press.

Glock, Charles Y. & Rodney Stark (1971). *Religion and society in tension.* 5. utgave. Chicago: Rand McNally.

Goffman, Erving (1975) [1963]. *Stigma.* København: Gyldendals Samfundsbibliotek.

Goffman, Erving (1992) [1959]. *Vårt rollespill til daglig.* Oslo: Pax.

Gordon, James S. (1989). "Psychiatry and Krishna Consciousness". I *Krishna Consciousness*

*in the West*, redigert av David G. Bromley & Larry D. Shinn, 238-54.

London/Toronto:

Associated University Press.

- Gunnes, Erik (1986). *Klosterliv i Vesten*. Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek: Aschehoug.
- Gurney, Joan Neff & Kathleen J. Tierney (1982). "Relative deprivation and social movements: A critical look at twenty years of theory and research" *The Sociological Quarterly*. 23: 33-47.
- Hall, John R. (1988). "Collective welfare as resource mobilization in Peoples Temple: A case study of a poor people's religious social movements" *Sociological Analysis*. 49: 64-77.
- Hammersley, Martyn & Paul Atkinson (1987). *Feltmetodikk: Grunnlaget for feltarbeid og feltforskning*. Oslo: Gyldendal.
- Hammond, Phillip (1985). *The sacred in a secular age*. Berkeley: University of California.
- Hannigan, John A. (1991). "Social movement theory and the sociology of religion: Towards a new synthesis". *Sociological Analysis* 52 (4): 311-331.
- Hine, Virginia H. (1974). "The deprivation and disorganization theories of social movements". I *Religious movements in contemporary America*, redigert av Irving I. Zaretsky & Mark P. Leone, 646-64. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Jacobsen, Knut A. (2003). *Hinduismen*. Oslo: Pax.
- Jenkins, Graig J. (1983). "Resource mobilization theory and the study of social movements". *Annual Review of Sociology* 9: 527-53.
- Johnson, Gregory (1976). "The Hare Krishna in San Francisco". I *The new religious consciousness*, redigert av Charles Y. Glock & Robert N. Bellah, 31-51. Berkeley: University of California Press.
- Judah, Stillson J. (1974). *Hare Krishna and the counterculture*. New York: John Wiley & Sons.
- Kaslow, Florence & Marvin B. Sussman (red.) (1982). *Cults and the family*. New York/ London: The Haworth Press.
- Kent, Stephen A. (1982). "Relative deprivation and resource mobilization: A study of early

Quakerism". *The British Journal of Sociology* 33 (4): 529-544.

Kent, Stephen A. (1988). "Slogan chanters to mantra chanters: A Mertonian deviance analysis

of conversion to religiously ideological organizations in the early 1970s".

*Sociological*

*Analysis* 49 (2): 104-118.

Kilbourne, Brock & James T. Richardson (1988). "Paradigm conflict, types of conversion and

conversion theories". *Sociological Analysis* 50 (1): 1-21.

Knott, Kim (2000). "In every town and village: Adaptive strategies in the communication of

Krishna Consciousness in the UK, the first thirty years." *Social Compass* 47 (2): 153-167.

Kvale, Steinar (1997). *Den kvalitative forskningsintervjuen*. Lund: Studentlitteratur.

Kværne, Per & Kari Vogt (1992) (red.). *Religionsleksikon*. Oslo: Kunnskapsforlaget.

Lifton, Robert Jay (1961). *Thought reform and the psychology of totalism: A study of "brainwashing" in China*. New York: Norton.

Lofland, John (1977). *Doomsday cult: A study of conversion, proselytization and maintenance*

*of faith*. Enlarged Edition. New York: Irvington Publishers.

Lofland, John (1978). "Becoming a world-saver revisited". I *Conversion careers: In and out*

*of the new religions*, redigert av James T. Richardson, 10-23. Beverly Hills: Sage.

Lofland, John (1996). *Social movement organizations: Guide to research on insurgent realities*. New York: Aldine De Gruyter.

Lofland, John & Norman Skonovd (1981). "Conversion motifs" *Journal for the Scientific*

*Study of Religion*. 20 (4): 373-85.

Lofland, John & Rodney Stark (1965). "Becoming a world-saver: A theory of conversion to a

deviant perspective" *American Sociological Review*. 30: 862-75.

Lynch, Frederick R. (1978). "Toward a theory of conversion and commitment to the Occult".

- I *Conversion careers: In and out of the new religions*, redigert av James T. Richardson, 91  
-112. Beverly Hills: Sage.
- Marshall, Catherine & Gretchen B. Rossman (1989). *Designing qualitative research*.  
Newbury Park: Sage.
- Marty, E. Martin (1969). "Sects and Cults". I *Sociology of Religion – A book of readings*,  
redigert av Norman Brinbaum and Gertrud Lenzer, 387-396: New Jersey: Prentice  
Hall  
inc. Englewood Cliffs.
- McGuire, Meredith B. (1992). *Religion – The social context*. 3. utgave. Belmont  
(California):  
Wadsworth.
- Mead, George Herbert (1967) [1934]. *Mind, self & society*. Redigert og med en  
innledning av  
Charles W. Morris. Chicago: The University of Chicago Press.
- Melton, J. Gordon (1987). "How new is new? The flowering og "new" religious  
consciousness since 1965". I *The future of new religious movements*, redigert  
av David G. Bromley & Phillip E. Hammond, 46-56. Macon (Georgia): Mercer  
University Press.
- Niebuhr, Richard H. (1972) [1929]. *The social sources of denominationalism*. 12.  
utgave.  
New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Nordquist, Ted A. (1982). "New Religious Movements in Sweden". I *New Religious  
Movements: Perspective for understanding society*, redigert av Eileen Barker, 173-  
187.  
New York: The Edwin Mellen Press.
- Oberschall, Anthony (1973). *Social conflict and social movement*. Englewood: Prentice  
Hall.
- Oberschall, Anthony (1993). *Social movements: Ideologies, interests and identities*.  
New  
Brunswick (NJ): Transaction Publishers.
- Overballe, Inger-Lise (1990). "Det er enormt ekstatisk – Hare Krishna-bevægelsen i  
Danmark". *Nord Nytt – Nordisk Tidsskrift for Folkelivsforskning* 40: 11-20.

- Pade, Mikkel (1999). *Nye religiøse bevegelser i Danmark*. Copenhagen: Gyldendal.
- Palmer, Susan Jean (1994). *Moon sisters, Krishna mothers, Rajneesh lovers*. New York: Syracuse
- Patton, Michael Quinn (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. 2. utgave. Newbury Park: Sage.
- Repstad, Pål (1994). "Religion i norsk sosiologi". *Sosiologisk Tidsskrift* 3: 163-184.
- Repstad, Pål (1996). *Religiøst liv i det moderne Norge – Et sosiologisk kart*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Richardson, James T. (red.) (1978). *Conversion careers: In and out of the new religions*. 2. utgave. Beverly Hills/London: Sage.
- Richardson, James T. (1980). "People's Temple and Jonestown: A corrective comparison and critique". *Journal for the Scientific Study of Religion* 19 (3): 239-255.
- Richardson, James T. (1982). "Financing the New Religions: Comparative and theoretical considerations". *Journal for the Scientific Study of Religion* 21(3): 255-268.
- Richardson, James T. (1985). "Studies of conversion: Secularization or re-enchantment". I *The sacred in a secular age*, redigert av Phillip E. Hammond. Los Angeles: University of California Press.
- Richardson, James T. & Mary Stewart (1978). "Conversion process models and the Jesus movement". I *Conversion careers: In and out of the new religions*, redigert av James T. Richardson, 24-42. Beverly Hills: Sage.
- Richardson, James T., Mary White Stewart & Robert B. Simmonds (1981). "Conversion to Fundamentalism". I *In gods we trust: New patterns of religious pluralism in America*, redigert av Robbins, Thomas & Dick Anthony, 263-274. New Brunswick/London:

Transaction Books.

Robbins, Thomas (1988). *Cults, converts and charisma*. London/Newbury Park/Beverly

Hills/New Delhi: Sage.

Robbins, Thomas & Dick Anthony (1979). "The sociology of contemporary religious movements". *Annual Review of Sociology*, 5: 75-89.

Robbins, Thomas & Dick Anthony (red.) (1981). *In gods we trust: New patterns of religious pluralism in America*. New Brunswick/London: Transaction Books.

Robbins, Thomas & Dick Anthony (1981). "New religions, families and "brainwashing"". I

*In gods we trust: New patterns of religious pluralism in America*, redigert av Robbins,

Thomas & Dick Anthony, 263-274. New Brunswick/London: Transaction Books.

Rochford, E. Burke Jr. (1982). "Recruitment strategies, ideology and organization in the Hare

Krishna movement". *Social Problems*, 29(4): 399-410.

Rochford, E. Burke Jr. (1985). *Hare Krishna in America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rochford, E. Burke Jr. (1987). "Dialectical processes in the development of Hare Krishna:

Tension, public definition and strategy". I *The future of new religious movements*, redigert

av David G. Bromley & Phillip E. Hammond, 123-140. Macon (Georgia): Mercer University Press.

Rochford, E. Burke Jr. (1989). "Factionalism, group defection, and schism in the Hare Krishna Movement". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 (2): 162-179.

Rochford, E. Burke Jr. (1999). "Prabhupada Centennial Survey: A summary of the final report". *ISKCON Communications Journal*, 7 (1): Nettutgave.

Rochford, E. Burke Jr. (2000). "Demons, karmies, and non-devotees: Culture, group boundaries, and the development of Hare Krishna in North America and Europe".

*Social*

*Compass* 47 (2): 169-186.

Rochford, E. Burke Jr. & Jennifer Heinlein (1998). "Child abuse in the Hare Krishna



- movement: 1971-1986". *ISKCON Communication Journal*, 6 (1): Nettutgave.
- Romarheim, Arild (1977). *Moderne religiøsitet*. Oslo: Aschehoug.
- Romarheim, Arild (1978). *Krishna, Buddha, Allah eller Kristus*. (2.opplag). Oslo: Credo.
- Romarheim, Arild (1988). *Kristus i Vannmannens tegn*. Oslo: Credo.
- Romarheim, Arild (1991). "Hundre år med "nyreligiøsitet" i Norge". I *Tro og religiøsitet*:  
*Håndbok i nyreligiøsitet*, redigert av Arne Tord Sveinall, 102-107. Oslo: IKO
- Roness, Atle (1988). *Psykisatri og religion*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rothstein, Mikael (1991a). *Gud er blå: De nye religiøse bevegelseser*. Danmark: Gyldendal.
- Rothstein, Mikael (1991b). "ISKCON". I *Minoritets religioner i Danmark – Religions sociologisk set*, redigert av Tim Jensen, 125-150. København.
- Rudin, James A. & Marcia R. Rudin (1980). *Prison or Paradise – The New Religious Cults*. Philadelphia: Fortress Press.
- Saliba, John A. (1989). "Christian and Jewish religious response to the Hare Krishna movement in the West". I *Krishna Consciousness in the West*, redigert av David G. Bromley & Larry D. Shinn, 219-37. London/Toronto: Associated University Press.
- Scott, Alan (1990). *Ideology and new social movements*. London: Unwin Hyman.
- Shinn, Larry D.(1987a). *The Dark Lord: Cult images and the Hare Krishnas in America*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Shinn, Larry D.(1987b). "The future of an old man's vision: ISKCON in the twenty-first century". I *The future of new religious movements*, redigert av David G. Bromley & Phillip E. Hammond, 123-140. Macon (Georgia): Mercer University Press.
- Shinn, Larry D. & David G. Bromley (1989). "A kaleidoscopic view of the Hare Krishnas in America". I *Krishna Consciousness in the West*, redigert av David G. Bromley & Larry D. Shinn, 13-34. London/Toronto: Associated University Press.
- Shupe, Anson Jr., Roger Spielmann & Sam Stigall (1978). "Deprogramming: The new

exorcism". I *Conversion careers: In and out of the new religions*, redigert av James T. Richardson, 145-157. Beverly Hills: Sage.

Singer, Margaret Thaler (1979). "Coming out of the cults". *Psychology Today*, 12 (8): 72-82.

Smelser, Neil (1962). *Theories of collective behaviour*. London: Rutledge & Kegan Paul.

Snow, David A. (1987). "Organization, ideology and mobilization: The case of Nichiren Shoshu of America". I *The future of new religious movements*, redigert av David G. Bromley & Phillip E. Hammond, 153-171. Macon (Georgia): Mercer University Press.

Snow, David A. & Richard Machalek (1983). "The convert as a social type". I *Sociological theory*, redigert av Randall Collins, 259-89. San Francisco: Jossey-Bass Publication.

Snow, David A. & Richard Machalek (1984). "The sociology of conversion". *Annual Review of Sociology*, 10: 167-90.

Snow, David A. & Pamela E. Oliver (1995). "Social movements and collective behaviour: Social psychological dimensions and considerations". I *Sociological perspectives on social psychology*, redigert av Karen S. Cook, Gary A. Fine & James S. House, 571-599. Boston: Allyn and Bacon.

Snow, David A. & Cynthia Phillips (1980). "The Lofland-Stark conversion model: A critical reassessment". *Social Problems*, 27 (4): 430-47.

Snow, David A., Louis A. Zurcher & Sheldon Ekland-Olson (1980). "Social networks and social movements: A microstructural approach to differential recruitment". *American Sociological Review*. 45: 787-801.

Snow, David A., Louis A. Zurcher & Sheldon Ekland-Olson (1983). "Further thoughts on

social networks and movement recruitment”. *Sociology* 17 (1): 112-120.

Snow, David A., E. Burke Rochford, Steven K. Worden & Robert D. Benford (1986).  
“Frame

alignment processes, micromobilization and movement participation”. *American Sociological Review*. 51:464-481.

*Sosiologisk Leksikon* (1997). Redigert av Olav Korsnes, Heine Andersen og Thomas Brante.

Oslo: Universitetsforlaget.

Stark, Rodney (1987). “How new religions succeed: A theoretical model”. I *The future of new*

*religious movements*, redigert av David G. Bromley & Phillip E. Hammond, 11-29.

Macon (Georgia): Mercer University Press.

Stark, Rodney & William Sims Bainbrigde (1980). “Networks of faith: Interpersonal bonds

and recruitment to cults and sects”. *American Journal of Sociology*. 85 (6): 1376-95.

Stark, Rodney & William Sims Bainbrigde (1985). *The future of religion: Secularization,*

*revival and cult formation*. Berkeley: University of California Press.

Stensvold, Anne (2005). “Nyreligiøsitet”. I *Norges Religionshistorie*, redigert av Arne Bugge

Amundsen, 457-73. Oslo: Universitetsforlaget.

Straus, Roger (1976). ”Changing oneself: Seekers and the creative transformation of life

experience”. I *Doing social life*, redigert av John Lofland, 252-72. New York: Wiley -Interscience Publication.

Sveinall, Arne Tord (red.) (1991). *Tro og religiøsitet: Håndbok i nyreligiøsitet*. Oslo: IKO.

Sveinall, Arne Tord (2000). *Troende til litt av hvert – Om religiøs sekterisme og sjelesorg*.

Modum: Verbum Forlag.

Thagaard, Tove (2006). *Systematikk og innlevelse – En innføring i kvalitativ metode*. 2. utgave, Bergen: Fagbokforlaget.

Tilly, Charles (1978). *From mobilization to revolution*. Reading (Massachusetts): Addison

-Wesley.

Wallis, Roy (1981). "Yesterday's children: Cultural and structural change in a new religious

movement". I *The social impact of new religious movements*, redigert av Bryan Wilson,

97-133. New York: The Rose of Sharon Press Inc.

Wallis, Roy (1984). *The elementary forms of the new religious life*. London: Routledge &

Kegan Paul.

Wallis, Roy & Steve Bruce (1986). *Sociological theory, religion and collective action*. Belfast: The Queen's University.

Weber, Max (1981) [1920]. *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oversatt til dansk

av Christian Kock. 2.opplag. Oslo: Gyldendal.

Weber, Max (1990) [1922]. *Makt og byråkrati*. Oversatt av Dag Østerberg. 4. opplag. Oslo:

Gyldendal

Wilson, Bryan (1970). *Religious sects: A sociological study*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Wilson, Bryan (red.) (1981). *The social impact of new religious movements*. New York: The

Rose of Sharon Press Inc.

Wilson, Bryan (1982). *Religion in sociological perspective*. Oxford: University Press.

Wrong, Dennis (1961). "The oversocialized conception of man". *American Sociological*

*Review*. 26 (2): 10 s.

Yinger, Milton J. (1970). *The scientific study of religion*. New York: The Macmillan company.

Zald, Mayer N. & Roberta Ash (1966). "Social movement organizations: Growth, decay and

change". *Social Forces*, 44: 327-40.

Zaretsky, Irving I. & Mark P. Leone (red.) (1974). *Religious movements in contemporary*

*America*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Zurcher, Louis A. & David A. Snow (1981). "Collective behaviour: Social movements". I

*Social Psychology: Sociological perspectives*, redigert av Morris Rosenberg & Ralph H.

Turner, 447-82. New York: Basic Books Inc.

Nettsteder:

*iskcon.com; iskcon.org; harekrishna.com; vnn.org chakra.org*

**Alle kilder i denne oppgaven er oppgitt.**

**Antall ord i denne oppgaven er 56 259.**